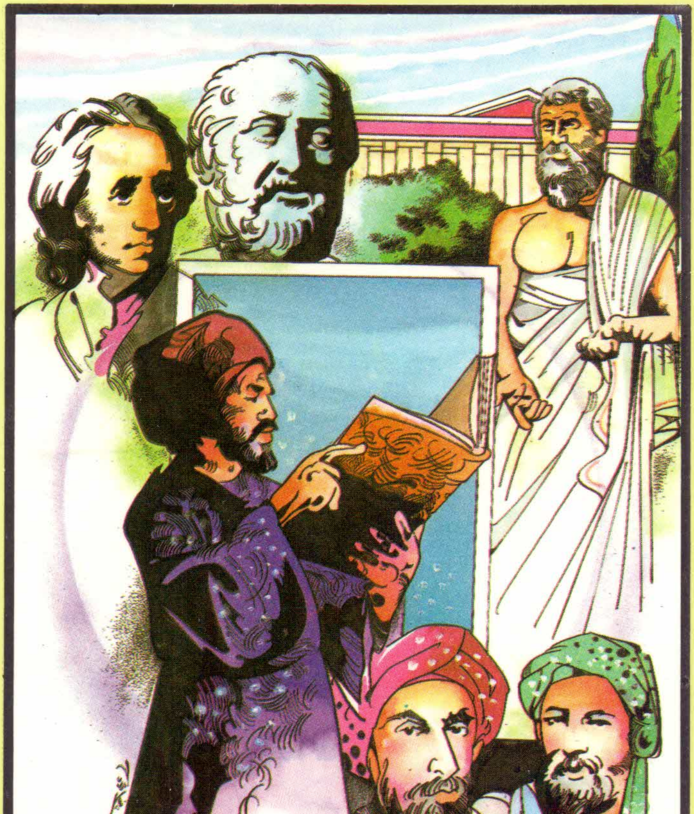
الأعلام من الفلاسفة

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

إبن مسرة

محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح القرطبي

الفيلسوف الزاهد



دار الكتب العلمية

يطلب من : دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ - تلكس :- Nasher 41245 Le
٨١٥٥٧٣-٨٦٨٠٥١-٦٠٢١٣٣ - ٣٦
٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣ -٠٠/١٢١٢/٤٧٨١

ابن مسرة

محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح القرطبي

الفيلسوف الزاهد

الأعلام من الفلاسفة

إبن مسرة

محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح القرطبي

الفيلسوف الزاهد

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٤٧٨١٣٧٣/١٢١٢/٠٠ - ٦٠٢١٣٣/٩٦١١/٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم

١ - مقدمة المؤلف

(أ) العقل والسلطة:

نشير أولاً إلى أن هذه المشكلة تظهر أمامنا تحت أشكال منوعة، وعليها دخلت إلى اللاهوت المسيحي منذ عصر آباء الكنيسة. ولكنها تظهر أيضاً خلال كل عصور الفلسفة اليونانية على نحو لا يقل أهمية عن التعارض الذي تحدثنا عن خطوطه الرئيسية بين المفارقة والوضوح.

والفلسفة تبدأ أول ما تبدأ بأن تعلن عن صوابها الذاتي المستقل عن كل أمر آخر، وهو صواب قائم بالفعل وواجب الدفاع عنه بصرف النظر عما إذا كان هناك من يمثله وعمن يمثله. إن الفيلسوف هو حامل حقيقة، حقيقة جاءت إليه وهو صاحب الحق في إظهارها إلى الناس، وذلك بصرف النظر عما إذا كان يظهر كشخصية تاريخية أم لا. إن النظرية ليست إجراءً قضائياً وهي ليست بحاجة إلى استدعاء شهود(١) ومع ذلك فإن ظروف المجتمع التاريخي لا تجعل من الممكن التمسك بهذا الموقف نقياً خالصاً.

وفي هذا الميدان أيضاً كان الصراع أقل حدة فيما يخص الفلسفة الطبيعية عنه فيما يخص فلسفة الأخلاق حقاً، إن الفلسفة الطبيعية قد ناهضت سلطة هوميروس وتصورات العالم الساذجة عند

(١) ولنتذكر في هذا المقام قول إسبينوز الفيلسوف الهولندي، الحقيقة هي دليل ذاتها وهو الماء المحيط.

العامة، ولكنها قلما تدخلت تدخلاً عميقاً في المسار التاريخي لسامعيها على نحو يجعلها محتاجة، ليس فقط إلى الدفاع عن صحة قضاياها، بل وكذلك إلى ادعاء سلطة لنفسها وإلى اللجوء إلى سلطات أخرى. وما نعرفه من حكايات عن حياة الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط يهدف مع ذلك في قسم واضح منه إلى إضفاء السلطة عليهم: فأحياناً ما نراهم يصورون أمامنا كرجال لم ينسهم هذا البحث حياتهم بين الناس، وأحياناً أخرى كذلك كرجال يشاركون أتقياء في مظاهر العبادة التقليدية على طريقة السلف، وذلك رغم نظرياتهم في الآلهة التي تتميز بطابع عقلي بعيد عن الأساطير. ويدلنا ما يروى عنهم أنهم حينما كانوا يلجأون إلى سلطة ما، فإنها عادة ما تكون في المحل الأول سلطة هوميروس أي هوميروس نفسه الذي يحاربونه أوقات أخرى وكانت بعض أشعاره، ومنها مثلاً ما يقوله حول أوقيانوس، مما كان يعتبر في المراحل الأولى للفكر اليوناني تمهيداً للتصورات الفلسفية.

وقد اهتم أرسطو ومدرسته المشائية بعد ذلك، كما رأينا، اهتماماً كبيراً بالإشارة إلى الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط باعتبارهم شهوداً على مواقفهم هم. وكان سعي الفلاسفة دائماً موجهاً نحو إعطاء وزن قوي لنظرياتهم عن طريق الاستشهاد بالشخصيات الجليلة ذات السلطة والتي يجدونها مشاركة لهم في آرائهم، ولكن هذا لم يكن إلا جانباً واحداً مما كان يحدث، أما أرسطو فقد تعدى هذا واعتبر أن مسار التاريخ موجه في جوهره توجيهاً يحمل معنى، توجيهاً غائياً.

وكانت المدرسة الرواقية أكثر إقداماً بدرجة ملحوظة من المدرسة المشائية في محاولتها الاعتماد على سلطة الفلاسفة الطبيعيين

القدماء.. وليس مصداقه أنها بحسب ما يبدو لنا، قد ولت وجهها قبل الشعراء بأكثر مما ولته قبل الفلاسفة السابقين على سقراط. وقد لعب تفسير أشعار هوميروس وهزيود عندهم دوراً هاماً. وظهرت على أيديهم مناهج فريدة في التفسير والتأويل الرمزيين.

ولكن ظهر بالطبع تفسير رواقي للفلسفات الطبيعية السابقة على سقراط ولا يبدو أن الرواقية القديمة قد شغلت بتفسير أحد غير هيراقليطس، أما التفسيرات الأخرى، التي يعتبرها الفهم الحديث للفلسفة قبل سقراط تفسيرات ثقيلة مربكة، فإنها تعود جميعها إلى الفيلسوف المتأخر بوزايدونيوس، الذي كان أرسطياً بين الرواقيين.

ومما هو جدير بالتعجب أن الأكاديمية في مرحلتها التفنيدية عند أركيزيلاوس اعتبرت من واجبها أن ترجع بقول سقراط الذي كان منهجاً لها: «إني لا أعرف إلا أنني لا أعرف شيئاً»، أن ترجع به إلى الفلسفة السابقة على سقراط وأن تدعمه بسلطة هؤلاء الفلاسفة(١) وهناك آثار لتفسير كل الفلاسفة السابقين على سقراط تفسيراً يؤكد على وجود نزعة تفنيدية عندهم، بدءاً بطاليس حتى مدرسة ديمقريطس، ويسجل بكل دقة ممكنة كل الشواهد القائمة أو المفترضة على إعلان الجهل عندهم.

ولكن مشكلة السلطة كانت بطبيعة الحال أهم من ذلك بكثير وبما لا يقارن فيما يخص الفلسفة الأخلاقية.

ولنبدأ بالتيار السقراطي، حيث تواجهنا هذه المشكلة وتجعلنا نصطدم مباشرة مع واحدة من المسائل المركزية ذات الحساسية. وأسوق هنا نصاً ينقله أكسينوفون عن مؤلف يرجع إلى وقت مبكر

---

(١) رغم أنها لم تكن تحتاج إلى ذلك.

ويهاجم سقراط (أو يهاجم التيار السقراطي في الحقيقة): «كان سقراط يعلم أصدقاءه ألا يعبأوا، ليس فقط بآبائهم، بل وكذلك بكل أقربائهم أجمعين، حيث كان يرى أنه لا يجب، في حالة المرض أو حالة قضية أمام المحاكم، أن يستشير المرء أقرباءه طلباً للنصح، بل أن يلجأ إلى أهل التخصص، من أطباء ومحامين. بل إن حسن نية الأصدقاء لن تكون بذات فائدة ما لم يكن بإمكانهم في نفس الوقت إسداء النصح عن معرفة بالشيء»[1].

ولنضف إلى هذا بعض ما يروى من الأقوال المشابهة يحكى عن ديوجينيز تابع سقراط أنه وقع في العبودية وبيع لسيد نبيل. فقام ديوجينيز على الفور وصارح الآخر بما لا يدع مجالاً لسوء فهم ممكن بأن عليه من الآن أن يطيع ما يشير به عليه، أي ما يشير به ديوجينيز، لأنه يصغي إلى الطبيب أو إلى قبطان السفينة حتى لو كان عبداً[2]، فكذلك عليه أن يصغي إلى ما يأمره به هو وهو الفيلسوف.

وهناك حكمتان شهيرتان لأرسطو تسيران في نفس الاتجاه. والأولى ليست من أرسطو بل هي منحولة عليه، ولكنها ظهرت منذ وقت مبكر «إن من يربي الأطفال أعظم قدراً من ذلك الذي ينجبهم وحسب، فهذا يهبهم الحياة فقط، أما الآخر فيهبهم الحياة الكاملة». ونحن نلمح أن أرسطو كان يفكر هكذا في العلاقة التي تربط الإسكندر الأكبر بأبيه الملك فيليب من جهة وبأرسطو الذي رباه من جهة أخرى.

---

(١) نص من «المذكرات» الكتاب الأول، الفصل الثاني، الفقرة ٥١.

(٢) في هذا إشارة إلى أسبقية التخصص على الانتماء الطبقي.

أما الحكمة الثانية فنجدها في كتاب أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وربما أخذت من إحدى محاورات أرسطو. يقول أرسطو حزيناً، وهو بسبيل معارضة نظرية أفلاطون في مثال الخير، إن هذه المناقشة تؤلمه كثيراً حيث أنه يجب عليه الآن أن يهاجم أصدقاء له، ولكن لو كان عليه أن يختار بين جانب الصداقة والحقيقة، فإنه يفضل جانب الحقيقة [1].

ولكن الموقف المضاد يمكن أيضاً أن نجد عليه شواهداً، وذلك كما نرى في النهاية ما تقوله إحدى محاورات شيشرون الفلسفية، حيث يصرح أحد المحدثين فيها أنه في الخلاف الدائر بين أفلاطون وخصومه يفضل هو أن يسير مع أفلاطون في الخطأ عن أن يمتلك الحقيقة مع خصوم أفلاطون.

ولنعد مرة أخرى مع ذلك إلى الحركة السقراطية لم يكن الكاتب المعارض الذي أثبتنا منذ قليل كلامه نقلاً عن إكسينوفون مخطئاً في الواقع. ذلك أن أحد الموضوعات الرئيسية للحركة السقراطية كان موضوع المعرفة اليقينية وحيازة تلك المعرفة، أي مشكلة التخصص، فصاحب الحق في القرار هو المتخصص دائماً أياً من كان هو ومهما كان أيضاً رأي كل الناس الآخرين مختلفاً عنه. وسقراط لم يتردد، باسم مبدأ التخصص الواجب الاتباع، في نبذ كل تلك الجهات التي لا تعتمد على المعرفة الممكن التحقق من صحتها بل على السلطة الاجتماعية، من آباء وأصدقاء وأغلبية ديمقراطية وسياسيين ناجحين وكذلك الشعراء الذين بلغ تأثيرهم

---

(١) إشارة إلى نص أرسطو الشهير في بداية الفصل السادس من الكتاب الأول من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (١٠٩٦ أ ١١ ــ ١٧).

مبلغاً هائلاً، ومع ذلك فإنهم غير قادرين على تبرير ما يقولون به بالبرهان. ولا يبقى إلا صواب اللوجوس[1] وحده، فمن حازه حصل على كل ما احتاج إليه وسلك السلوك القويم.

إلا أنه لم يحدث أن استخرجت الحركة السقراطية ذاتها كل النتائج المتضمنة في هذا المبدأ حتى نهايتها. ولسنا نقصد هنا في المحل الأول إلى واقعه أن كل اتجاه سقراطي رسم لنفسه صورة لسقراط واعتمد في تأييده لما يقول به من نظريات على سقراطه هو، بل إلى شيء أهم وهو ما يلي، ويظهر عند أفلاطون على الأخص.

ذلك أن أفلاطون سرعان ما يضع حدوداً واضحة للحقائق الذي يمكن البرهنة عليها. وهناك أولاً مسألة حياة النفس في العالم الآخر، وهو أمر تتطلبه العدالة التعويضية. ولكن حياة النفس حياة ثانية أمر لا يمكن البرهنة عليه إلا من حيث المبدأ، وليس من حيث نتائجه الأخلاقية. وهكذا لا يبقى إلا أن نثق في سلطة التراث الديني على أمل أن يكون حكماء العصور الأولى قد عرفوا أكثر مما يمكن لنا نحن الأجيال المتأخرة أن نعرف[2] وهناك كذلك مسألة القرار الأخلاقي، وسنتحدث عنها حديثاً أطول من بعد، والمهم هنا هو أن السلوك يمكن أن يصل إلى موقف لا يصبح من الممكن عنده تبرير صوابه على نحو واضح قائم على مبادىء، حيث أن الصواب يظل دائماً أمراً كلياً ولا يمكن أن يتنبأ بكل عناصر موقف فعلي

---

(١) وهذه الكلمة اليونانية تعني في نفس الوقت «العقل» و«البرهان حول هذا الموقف السقراطي بصفة عامة انظر «الدفاع» و«ايون» لأفلاطون.

(٢) راجع «فيرون» ٦١ د وما بعدها، ٨٥ جـ - د.

محـدد. ولا يمكن أن تأتي المعـونة في مثـل هذه المـواقف إلا من سلوك نموذجي لرجـل يعتبر سلطة ومـع أن المواقف لا تتشـابه، إلا أن المسـافة الفـاصلة بين موقف معين من مـوقف مشابـه لـه ويعتبـر موقفاً نموذجياً هي أقل بكثير من المسافة الفـاصلة بينه وبين صـواب له صفة الكليـة والوضـوح العقلي. وقد صـاغ أفلاطـون أحيانـاً هذا الأمر على الصيغة التالية: إن القانون (بمعنى الصواب الكلي) يقف في مرتبة الأميـر النموذجي الفـاضل، لأن هـذا الأخير هـو «القانـون الحي» وسلوكه هو الأولى بأن يكون النموذج الذي يجاهد المرء في سبيل الاقتراب منـه، أما حينمـا يعوزنـا سلوكه، فهنـا فقط يجب أن يحل القانون محله كمساعد في حالة الضرورة.

ولنمض إلى مـا هو أبعـد من ذلك. إن الحـوار السقـراطي عنـد أفـلاطون وعنـد غيره من السقـراطيين لا يـريـد فقط أن يبين أن أي شخص في أي مـوقف يمكن أن يجـد نفسـه أمـام الفلسفـة وجهـاً لوجه، بل إن من أهدافـه كذلـك أن يصور سقـراط الإنسان. وكـل قـول من أقوال سقـراط المؤكـدة لا يمكن أن ينسينـا أن الأمـر ليس وحسب أمر برهان يقوم هو بعرضه أثناء الحـديث، بل وكـذلك أمـر العلاقة الشخصية القائمـة بين سقراط وهـذا البرهـان. وبقدر مـا أن هذا البرهان صائب، تكـون هذه العـلاقة نمـوذجية وتؤثـر باعتبـارها سلطة. وكل قارىء لأفلاطون يعرف أن شخصية سقراط تطغى على شخصية المتحدث معه على نحو واضح(١).

ويبدو أن محاورات أرسطو تتجنَّب أن يكون لها مثل هـذا التأثيـر وجدير بالانتباه إلى أقصى الحدود الطريق الذي تبعه كتابة (الأخلاق

---

(١) انظر مثلاً محـاورة «الجمهوريـة» أثناء عـرضها النـظرية المثـل في الكتاب الخامس.

إلى نيقوماخوس). فهو يحاول بقدر الإمكان إقرار معايير أخلاقية واضحة صالحة لكل المواقف، وذلك سواء فيما يخص أخلاق الرجل المثقف أو أخلاق التأمل الفلسفي. ومع ذلك فإن هذا التقنين، إذا أمكن لنا استخدام هذا الاسم، يعود دائماً لينتهي إلى حد، عنده يصبح الإنسان الكامل هو المعيار. ويقول أرسطو إن علينا أن نسلك أولا بما تقضي به قواعد الفضيلة، ثم بعد ذلك على نحو سلوك الإنسان الفاضل لو كان في محلنا. وهكذا تعود الأخلاق، وعلى نحو غريب، إلى نقطة بدئها قبل أن تكون أخلاقاً فلسفية: ففي العصر السابق على الفلسفة كان المرء يسلك على مثال ما يشير به عليه الآباء والأسلاف، بينما بدأت الأخلاق في أن تكون فلسفية حين أخذت تحل محل أخلاق تقليد النموذج أخلاق تقوم على الصواب العقلي المبرهن عليه. ونستطيع أن نجد عند أرسطو رجوعاً جزئياً إلى أخلاق تقليد النموذج التقليدية، وقد أدى هذا الرجوع إلى نتائج شتى. وقد لا تكون هناك أوجه شبه قوية بين نموذج الحكيم المثالي، الذي أكثرت الفلسفة في العصر الهلينستي في الحديث عنه، وبين المفهوم الأرسطي للرجل الفاضل (Phioni-mos و Spoudaios)، ولكن مفهوم أرسطو عن «النموذج» قد يكون على علاقة مع ذلك مع إزدهار أدب الحكايات حوالي نهاية القرن الرابع ق.م. والحكاية تهدف على الدقة إلى إظهار كيف يكون تصرف الفيلسوف في موقف معين هو التصرف النموذجي وذلك بطريقة ملموسة وجذابة. وقد لقى مفهوم أرسطو هذا عن «النموذج» أكبر ترحيب واستخدام في المدارس الفلسفية التي نشأت بعد وفاة أرسطو بقليل(١) فالمدارس الفلسفية لم تكن منظمات للنظريات

(١) أهمها كما هو معروف المدرسة الأبيقورية والمدرسة الرواقية.

والبحوث بالمعنى الموضوعي إلا في قسم من نشاطها وحسب. فهي كانت في قسم آخر جماعات ترى في رئيسها سلطة عليا ونموذجاً من كل الجوانب.

ومن الطبيعي أن يكون هذا صحيحاً أيضاً من حيث المبدأ فيما يخص المدارس التي كانت قائمة قبل أرسطو. وفي أقدمها جميعاً، مدرسة فيثاغورس، يبدو (إذا كان لنا أن نصدق مصادرنا القديمة) أن مبدأ طاعة التلميذ لسلطة الأستاذ قد وصل تطبيقه إلى أقصى الحدود التي كان يمكن لليونان تحملها فكان البرهان الحاسم على نظرية ما عند الفيثاغوريين مثلاً (كما يقال أحياناً) هو أنه «قد قال هو نفسه ذلك»، وكان على التلامذة الجدد أن ينتظروا سنين طويلة قبل أن يصبحوا جديرين بنظرة من الأستاذ، وغير ذلك... كذلك ظهرت في المدرسة الأفلاطونية شواهد على نفس الاتجاه، وهي شواهد قد تبدو غريبة لنا للوهلة الأولى: فقد بدأت المدرسة مثلا فور وفاة أفلاطون لا أكثر في الاحتفال بميلاد سقراط وأفلاطون، وهو أمر لم يكن معتاداً بصفة عامة، على الأقل لأنه لم تكن هناك سجلات رسمية بذلك... وهكذا أصبح ميلاد سقراط في السادس من شهر ثارجليون في منطقة أتيكا، وهو اليوم الذي كان معروفا أنه يوم ميلاد الإلهة أرتميس حسب أساطير الشعائر في ديلوس، أما ميلاد أفلاطون فقد حدد في اليوم التالي مباشرة والذي كان حسب نفس الأساطير يوم ميلاد أبوللون[1] ويسهل أن ندرك المغزى الرمزي المزدوج لهذا التحديد (أي علاقة أفلاطون بسقراط

(١) كان أبو للون يمثل، بين أشياء اخرى، العقل والوضوح. وقد ظهر في عام ١٩٢٩ كتاب عن أفلاطون لمؤلف أمريكي بعنوان «ابن أبو للون».

من جهة، وعلاقة كل من الفيلسوفين بإلهي ديلوس)، ولكن يصعب علينا أن نتصور أن أسطورةً قد اختلفت اختلافاً من أجل تمجيد رأسي الأكاديمية. ولم يتوقف الأمر عند هذا. فعندما مات أفلاطون كتب عدد من تلامذته ذكريات عن الأستاذ، وخاصة إسبوسيبوس الذي خلفه في رئاسة المدرسة والذي كان ابن أخته. ولم يشعر إسبوسيبوس بشيء من الخشية وهو يعلن جاداً كل الجد أن أفلاطون لم يكن قط ابن أبيه، بل إن أمه قد حملته من أبوللون[1]. وفي أعيننا نحن فإن تمجيد رئيس المدرسة هكذا يكاد يقترب من البشاعة.

ولم يذهب أبيقور وزينون بعيداً إلى مثل هذا الحد، فكان اتجاه أتباع النموذج في مدرستيهما أكثر اعتدالاً وذا أبعاد فيها من الطابع الأرسطي الكثير. وقد كانت التعاليم فيهما مماثلة على التقريب لما سبق. يقول ابيقور ناصحا: «إن علينا أن نبجل رجلا نبيلا وأن نضعه دائما نصب أعيننا وأن نعيش ونسلك كما لو كنا على الدوام في حضوره». ويقول مكملا: «إن تبجيل رجل حكيم لهو خير عظيم لمن يبجله» بل ويقول أخيراً هو نفسه في خطاب له (أو يقول أحد تلامذته): «اعمل في كل الظروف كما لو كان ابيقوريراك». ولا يكاد يكون من الممكن التعبير أوضح من ذلك عن الجوهر الدقيق لأخلاق اتباع النموذج.

وكان الأمر مماثلا عند الرواقية. فعندما سئل زينون يوماً عن الطريقة التي يتجنب الشاب الوقوع في ارتكاب الخطأ، أجاب

---

(١) ونلاحظ أن نفس الشيء قيل في وقت مقارب بشأن ميلاد الاسكندر الأكبر، أن امه أولمبياس انجبته من زيوس.

حسبما تقول الحكاية: «حينما يضع دائماً نصب عينيه ذلك الذي يبجله أعظم تبجيل ويخشاه أعظم خشية» كما أجاب خليفة زينون، كليانقس، صراحة: «عندما يعتقد، في كل ما يفعل، أنني أراه».

ومع ذلك فقد كانت هناك بعض الفروق بين المدارس. فإذا كانت سلطة ابيقور بين تلامذته لا تقل عن سلطة أفلاطون في الأكاديمية، وإذا كانت مؤلفاته تعد عندهم الأساس المقدسة لمذهبهم وكان يحتفل بميلاده هو الآخر، إلا أن شيئاً من ذلك لم يذكر عن زينون الرواقي. ومما هو ذو دلالة أن صور أفلاطون المنحوتة قد وصلتنا في بضع نماذج وصور إبيقور في نماذج لا حصر لها، اما صورة زينون فلم تصلنا إلا في نماذج قليلة. ولم يكن المناخ العقلي للمدرسة الرواقية ملائماً لتكون سلطات مسيطرة، وعلينا أن نتذكر أن حجم المؤلفات التي وصلتنا حاملة ما يقال إنه «المذهب الرواقي كاملاً» هو أكبر بكثير من عدد الأقوال التي صرح بها فلاسفة رواقيون محددون[1].

ويظهر مفهوما السلطة والعقل أخيراً عن شيشرون على نحوين. ذلك أن شيشرون، من جهة أولى، يبذل جهداً لم يشاهد مثيل له حتى ذلك الوقت في رفع سلطة «القدماء»، أي الفلاسفة اليونان العظام، لمعارضة «المحدثين» الذين لا يكن شيشرون لهم إلا أقل احترام، بحيث أن برنامج شيشرون كان يتلخص في مطلب الرجوع

(١) مثل زينون أوكليانتس أو كريسيبوس. والمؤلف يريد أن يقارن هذا الوضع الذي أشار إليه حول مؤلفات ابيقور التي ظلت وحدها او تكاد معين المذهب الوحيد، مما يدل على سلطة ابيقور، والحال المختلف عن ذلك فيما يخص الرواقيين.

إلى مذاهب «القدماء». ومن جهة ثانية فإن مفهوما السلطة والعقل قد استخدما للقضاء على الصراع بين نظريات الفلسفة في الألوهية وعبادة الآلهة الرومانية. ولم يدخر شيشرون، ولا فارو[١]، وسعا في التمييز بين مفهوم الألوهية، الذي يأتي من العقل والذي لا يكون صائباً إلا على المستوى العقلي وحده، وبين العقيدة الدينية التي لم ينكرها روماني حق قط، لأنها جزء جوهري من التقاليد التي وهبت دوما عظمتها. فسلطة هذه العقيدة، التي هي عقيدة رومولوس نفسه[٢]، لا يجب أن تقوم لمعارضة الفلسفة ولا يجب على أحد أن يعيق طريقها بإثارة مشكلات لا لزوم لها.

وهكذا اقتربنا من مشكلة أخرى: ماذا كان وضع العلاقة بين العقيدة والعقل في الكتابات المسيحية الأولى في الغرب اللاتيني

(ب) اللاعقلية في العلوم:

وفي أواخر القرن التاسع عشر تمشت اللاّعقلية إلى العلوم وقوي مركزها أخيراً فيها، وقليل من العلماء الآن من يميل إلى الاعتقاد بأن عمليات الحياة وحركاتها عبارة عن آلية معقولة، والمادية كما كان يراها أمثال يخنز وهيكل أصبحت تقريباً من آثار الماضي، وعلم الحياة يرى الآن أن الطبيعة بها دافع مجهول غامض يتحدى كل تفسير عقلي، وكلما تقدم علم الحياة وضح له عجزه عن حصر الحياة في صيغة مفهومة، ومثل ذلك في مختلف مناحي العلوم، فقد كان المظنون مثلاً أنه قد حدث في الطبيعة تطور متسلسل

---

(١) كاتب من أعلم الكتّاب الرومان، اشتغل بالسياسة وبالفلسفة وأنتج في كثير من فروع الأدب، وربما كان أغزر المؤلفين الرومان إنتاجاً.

(٢) هو المؤسس الأسطوري لروما.

الحلقات مستمر الاتصال صاعد في الترقي من الأدنى إلى الأسمى، ومن البسيط إلى المعقد فالأكثر تعقيداً، ولكننا نعلم الآن أن هذا التطور يستهدف لمفاجآت غريبة ووثبات مفاجئة، فبعض الأنواع يقف تقدمها بلا سبب واضح كأن الطبيعة قد غيرت رأيها وعدلت عن خطتها، ومن ناحية أخرى نرى أشياء وقف نموها منذ زمن يعاودها النمو والنضارة وكأنما كانت الطبيعة قد أهملتها إلى حين.

ولقد تغلغلت اللاعقلية حتى في العلوم الدقيقة المضبوطة مثل الفلك والطبيعيات والكيمياء، ويصرح الآن العلماء بتصريحات تثلج صدور المتمردين على العقل، فإن نفس قانون السببية يطوف به الآن طائف من الشك، ولقد عبر عن هذه الحالة العلامة إرنست ماخ بقوله «عندما نوفق في فهم عملية من عمليات الطبيعة فغاية ما في الأمر هو أننا قد ألحقنا شيئاً غير مألوف ولا مفهوم بشيء مألوف غير مفهوم» والعالم في نظر علماء الفلك المحدثين يعاني تمدداً وانقباضاً دون أن يعرف القانون الذي يتبعه ذلك أو علته.

وكما يخذلنا العقل في تأمل عظائم الكون وضخم مظاهره فإنه كذلك لا يسعفنا في تفهم دقائقه وصغائره، وقد عبر عن ذلك بوانكارية بقوله «لو كان للإنسان عينان لهما قوة الميكروسكوب لما أمكنه كشف قوانين الطبيعة لأن هذه القوانين لا تحتمل الفحص البالغ منتهى الدقة، وهذه القوانين نافعة ما دمنا ننظر إليها نظرة سطحية» والقوانين الطبيعية في الآونة الحاضرة ليست في نظر العلماء سوى احتمالات.

ولقد كانت الفلسفة سابقة للعلم في ذلك، فقد وضع كتاب الفيلسوف كانط في نقد العقل الصافي حداً للاعتقاد بسلطان العقل

في كل شيء، وفي مذاهب فخت وشوبنهاور وشلنج يبدو أن العقل جانب جزئي من جوانب الحياة وأن الإرادة والنوازع والميول هي أساس الحياة، ويمثل هذه الفلسفة أقوى تمثيل في العصر الحديث برجسون، فليس العقل عنده هو الباعث على الوجود الإنساني وإنما هو الدافع الحيوي، ومعلومات الإنسان الهامة مصدرها البصيرة لا العقل.

وكذلك في علم النفس الحديث ثورة وخروج على التفسير العقلي، وكبار علماء النفس المحدثين مجمعون على إنكار أن أعمال الإنسان يسيطر عليها العقل، وقد أثبت فرويد ويونج الدور الكبير الذي تلعبه في حياتنا العقلية العوامل اللاعقلية، وقل أن يستطيع تفكيرنا السيطرة على تلك النوازع.

وهكذا يظهر لنا أن العلوم الصحيحة والفلسفة وعلم النفس قد اضطرت جميعها إلى ترك فكرة أن كل شيء في الدنيا يمكن أن نفسره تفسيراً عقلياً.

والأفكار السياسية السائدة اليوم متمشية مع هذه الحالة مهما كانت رغبة القائمين بها، وحجتهم في الاعتماد على القوة والغريزة والأسطورة واضحة، ويبدو لنا من خلال ذلك علاقة الأفكار السياسية في أي عصر من العصور بالفكر الفلسفي مثل علاقة أفكار المستنيرين بالثورة الفرنسية وعهدها، فكذلك اللاعقلية الفلسفية العلمية ظاهرة في الفاشية والاشتراكية الوطنية.

(ج) اللاّعقلية والحضارة:

ويقول أنصار اللاعقلية الحديثة إن الحضارة العقلية كانت سائرة في طريق خاطىء وإنها قد قضي عليها وإن العقل قد ذهب أوانه

وطوي مجده، وإننا الآن نستقبل عهد الأسطورة والغريزة والقوى الخالقة، ولكن المتمعن في سير التاريخ سيكون على حذر من هذه الدعاوي العريضة لأن التاريخ إن كان قد أوضح لنا أن الإنسان لم يكن خاضعاً الخضوع كله للعقل فقد أظهر لنا أيضاً أنه لم تقم حضارة دون أن يكون لها سند من العقل والأديان نفسها رغم أنها قائمة على قوة اليقين والاعتقاد حاولت كثيراً أن تكتسب تأييد العقل وتستثمر مجهوده، وقد حاول ذلك توما الأكويني في القرن الثالث عشر كما حاوله ابن رشد وغيره من فلاسفة الإسلام.

وإذا دققنا النظر وجدنا أن نفس المتمردين على العقل في العصر الحديث ليسوا من أهل الأوهام والخزعبلات ولا من مفتوني المتصوفة، وليسوا شعراء مشوشي الذهن ولا قديسين مختلطي الأفكار، وإنما هم علماء راسخون وفلاسفة كبار وباحثون متقنون، أي أنهم عقليون في الصميم رغم تمردهم على العقل، وما يبشرون به هو في الحقيقة ليس نبذاً للعقل وإنما هو محاولة لحصر التخوم التي يعتبر العقل فيها له قيمته وخطره، وقد ظهر واضحاً أن العقل لا تسري أحكامه ولا تطرد سننه في كل ناحية من نواحي البحث، ولا مفر من استعمال أساليب أخرى في بعض الأصقاع، ولا يزال العقل داخل حدوده المشروعة يعمل ويكد ويحرز الانتصارات المتتابعة، والذين يبشرون بقرب زوال العقل قد غرتهم الألفاظ والدعاوي السياسية، ومنذ قرن ونصف كانت الدعاوي السياسية ترتكز على أن حكم العقل المطلق قد بدأ وكذلك في الوقت الحاضر تقوم الدعاوي السياسية على أن اللاعقلية قد بدأ عهدها.

وهذا التمرد على العقل سينتهي بمهادنة بين العقل واللاعقلية

وهي تعلمنا أن لا ننتظر من العقل كل شيء وأن نقدر اللاعقلية وحقائقها في الطبيعة والنفس والفكر والعمل.

وكتبه
كامل محمد محمد عويضة
جمهورية مصر ـ المنصورة ـ عزبة
الشال ـ ش جامع نصر الإسلام

ابن مسرة
٢٦٩ - ٣١٩ هـ

١ ـ حياته:

هو محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح القرطبي، من أوائل فلاسفة الأندلس ذوي النزعة الصوفية ومعلوماتنا عن تاريخ حياته قليلة. وقد ذكرت بعض المصادر التي ترجمت له أنه ولد سنة ٢٦٩ هـ = ٨٨٣ م في قرطبة. وكان أبوه تاجراً يذهب إلى آراء المعتزلة، وكان صديقاً لأحد معتزلة الأندلس وهو خليل الغفلة، وقيل إن أباه زار البصرة في المشرق. وكانت آراء المعتزلة وغيرها من الأراء الكلامية والفلسفية معروفة في الأندلس آنذاك نتيجة اتصال بعض مفكري الأندلس بالشرق.

وقد تعلم ابن مسرة علوم الدين على أبيه على طريقة المعتزلة، بما تنطوي عليه من عناصر فلسفية. وقد توفي أبوه سنة ٢٨٦ هـ = ٨٩٩ م، وكان ابن مسرة في السابعة من عمره، وقد أثر عنه في هذه السن المبكرة التمسك والزهد، والاعتزال هو وعدد من الأصدقاء والمريدين في دويرة بجبل قرطبة، وقيل إنه كان يعلمهم آراء المعتزلة في القدر، وأن نعيم الجنة وعذاب النار لا يتعلقان بالبدن وإنما بالنفس، ونسب إليه القول بوحدة الوجود، (على مذهب الانباذ وقلية المنحولة)، وآراء أخرى اعتبرت الحادية، ومع ذلك سكتت السلطات عنه، إلا أن فقيهاً مالكياً من ذوي النفوذ يدعى أحمد بن خالد الحباب حمل عليه حملة عنيفة، وألف في الرد عليه

كتاباً. وهنا نجد ابن مسرة يخرج من الأندلس قاصداً الحج بصحبة اثنين من تلاميذه هما محمد بن المديني وابن صقيل القرطبي، ونزلوا جميعاً القيروان ومنها توجهوا إلى مكة، ونزلوا بها على أبي سعيد ابن الأعرابي المتوفى سنة ٣٤١ هـ، وهو أحد تلامذة الجنيد، ولكن أبا سعيد لم يرض عن آراء ابن مسرة، فصنف كتاباً في الرد عليه، وليس من شك في أن ابن مسرة قد استفاد من رحلته هذه علماً بمختلف المذاهب الصوفية والكلامية.

إلا أن ابن مسرة عاد بعد ذلك إلى قرطبة حيث اعتزل مرة أخرى في دويرته بالجبل، وأخذ يبث تعاليمه سراً في خاصة تلاميذه، وفي صورة رمزية. وكان هو وتلاميذه يظهرون للفقهاء ما يخالف حقيقة تعاليمهم الفلسفية. ولذلك تعارضت فيه الأقوال - كما يذكر ابن الأبار - بين وصفه بالإمامة في العالم والزهد، والزندقة، وقد توفي في دويرته سنة ٣١٩ هـ - ٩٣١ م، وله من العمر ما يقارب الخمسين عاماً.

٢ - مؤلفاته:

لم يبق من مصنفات ابن مسرة إلا القليل، وذكر بعض المترجمين له كتباً لم يعثر عليها بعد، فما بقي من مصنفاته رسالة عنوانها «خواص الحروف وحقائقها وأصولها». ولها نسخة خطية في مجموعة تشتربتي، دبلن، تحت رقم ٣١٦٨. وقد ذكرها ابن عربي في «الفتوحات المكية» بعنوان (كتاب الحروف)، كما أشار عبد الحق بن سبعين إلى شيء من مضمونها في «الرسالة القشيرية». ومما بقي من مصنفاته كذلك رسالة عنوانها «الاعتبار»، (بنفس المجموعة السابق ذكرها وتحت نفس الرقم)، وهي نفس الرسالة التي يذكرها ابن الأبار له في التكملة بعنوان «التبصرة».

ومما ذكر له من مصنفات ولم يعثر عليه بعد كتاب «توحيد الموقنين» تحدث فيه عن الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات، وقد ذكره أبو إسحق بن رهاق ابن المرأة أستاذ ابن سبعين في شرحه على «الإرشاد» للجويني.

٣ - مذهبه الفلسفي

يرى الباحث الجاد أسين بلاسيوس أن أصول المذهب الفلسفي لابن مسرة تدور حول المذهب الأمبيذقليسي: (نسبة إلى أمبيذقلس) - أقدم الفلاسفة الخمسة الكبار في اليونان في رأي مؤلفينا العرب. وهم:

أمبيذقلس، فيثاغورس، سقراط، افلاطون، أرسطو، وقد صور المؤلفون العرب أمبيذقلس بصورة الحبر أو النبي الذي انقطع للهدى والحياة الروحية الزاهدة، العاكفة، المعرضة تماماً عن موطن المجد والفخار وقد تشبه صورته بحق صورة الوفي المتبتل.

ويعرض هنري كوريان أهم الآراء التي نسبت إلى ابن مسرة والتي يظنها كافية في تشكيل بنائه الفلسفي حسب الطاقة وفي حدود المادة الموجودة.

ومن هذه الآراء:

أفضلية الفلسفة وعلم النفس وباطنيتها.

وصف الكائن الأول بالبساطة المطلقة.

وبعدم قابليته لأن يحد بوصف رتابة سكونه في حركة.

نظرية الفيض.

مقولات النفس.

الأنفس الفردية المنبثقة عن نفس العالم.

ووجودها فيما قبل وخلاصها وتحريرها فيما بعد ثم يصف كوريان هذه الفلسفة بأنها غنية بالملامح الغنوصية والأفلاطونية المحدثة غير أن هنري كوريان رأى أن يلح في التأكيد على النقطة الخاصة بنظرية الفيض المرتب للحواصر الخمسة: المادة الأولى العقل، النفس، الطبيعة، المادة الثانية. أما المادة الأولى فهي غير المادة الثانية وغير المادة المكونة لأجرام الكون.

ويلاحظ كوريان الفرق بين هذه المرتبات كما وردت ومرتبات أفلاطون التي تبدأ بالواحد وليس بالمادة الأولى.

ويرى أن «هذه المادة المدركة الشاملة بالذات هي الفرضية المميزة لمذهب ابن مسرة.

غير أننا نرى أن هذه المادة الأولى التي تعتبر أولى الحقائق الذهنية ليست إلا ما أطلق عليه صوفية القرن الثالث: «بالهباء الروحي»، أو مثال التكوين.

والواقع أن كلمة «الهباء» في اللغة العربية استعملت في الأصل لتدل على معنى التفاهة والحضارة، وعدم الأهمية والتناهي في الصغر كما تدل كذلك على التلاشي والعدم أحياناً كما ورد في القرآن الكريم ثم استعملت لتؤدي معنى كوني يشرح عملية الخلق من حيث تحول غير المرئي إلى مرئي بواسطة النور.

وانتقلت الكلمة إلى المجال الصوفي، حيث اكتسبت خصائص روحية، فاستعملت لتدل على الطاقة الكلية الإلهية.

وهذا المعنى ينسب إلى الأمام علي كرم الله وجهه، وقد تبناه سهل التستري،(ت ٢٨٣ هـ) وتبعه ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) الذي

يذكر ذلك صراحة بالنسبة لمصدره في هذا الاستعمال، وهما الإمام والتستري. وهذا المبدأ في نظر كل من التستري وابن مسرة وابن عربي يعتبر أصلاً كلياً روحياً قابلاً للانبساط، وربما ضاع في بعض السياقات «النفس الرحماني» وبمقارنة ما ورد برسالة الحروف للتستري في هذا الصدد بما ورد في رسالة الحروف لابن مسرة.

لا شك في أن الأخير يتبع الأول بكل دقة، بل إنه يقتبس نص كلام التستري؛ سيتضح من هذه الدراسة أن ابن مسرة كان إحدى الحلقات الهامة في سلسلة الآراء والأفكار التي أثرت في ابن عربي، والتي كان أهمها مما يعزى إلى التستري وفي ضوء نقاط الإلتقاء الكثيرة، والصريحة في غالب الأحيان يظهر أن رأي المرحوم الدكتور عفيفي المتحمس في إنكار تأثير مدرسة ابن مسرة على ابن عربي يحتاج إلى إعادة نظر.

كما سيظهر من دراستنا ضرورة إعادة النظر أيضاً في تقدير الآراء التي أفادها ابن عربي من صوفية القرن الثالث وعلى رأسهم التستري.

ولعل مما يرشح تأثير مدرسة ابن مسرة على ابن عربي أن الميرية مكان مدرسة ابن مسرة وتلميذه إسماعيل الرعيني - أصبحت عاصمة الفكر الصوفي في إسبانيا حيث ظهر أبو العباس بن العارف وتلامذته:

أبو الملوركيبي في غرناطة وابن برجان في أشبيلية، وابن قسي في الغارب في جنوبي البرتغال وهو صاحب كتاب خلع الفعلين الذي شرحه ابن عربي.

وهذه المدرسة فيما يبدو كانت تستند إلى طريقة ابن مسرة في الحكمة الإلهية أو «الاعتبار».

٤ - حول خواص الحروف وحقائقها وأصولها

فيما يمس عنوان الرسالة الأولى نلاحظ أن المؤرخين ذكروه مجملاً تحت اسم «الحروف» بينما هو «خواص الحروف وحقائقها وأصولها». ومن قراءة هذه الرسالة يتضح أن ابن مسرة يستعمل لفظ «خواص» في معنى خاص يباين استعمال طلاب الصنعة أو التأثير في المواد وغيرها، كما نرى ذلك مثلاً عند جابر بن حيان أو المجريطي أو البوني.

أما فيما يتصل بعنوان الرسالة الأخرى فقد ذكر المؤرخون أنه «التبصرة» بينما هو في الحقيقة «الاعتبار» وليس «التبصرة».

ولإثبات ذلك سندخل في اعتبارنا الأدلة التي يقدمها النص نفسه، سواء كان ذلك بطريق مباشر أو غير مباشر، كما أننا سنلقي نظرة عامة تاريخية على هذه الكلمة «اعتبار» وما إذا كنا سنجد مؤلفات في نفس الفترة تقريباً تحمل نفس هذا العنوان. والملاحظات التالية تؤيد كون العنوان هو «الاعتبار» وليس «التبصرة».

أولاً: العنوان مسجل صراحة في أول الرسالة كما أثبته الناسخ بنفس الخط الذي كتبت به الرسالة.

ثانياً: ترد كلمة «الاعتبار» وما اشتق منها فوق الثماني عشرة مرة

---

(١) ينسب إلى سيدنا عثمان بن عفان قوله «لو طهرت القلوب لم تشبع من قراءة القرآن لأنها بالطهارة تترقى إلى مشاهدة المتكلم دون غيره» روضة الطالبين/١٢٨. مع مدارج السالكين ومنهاج الغاية للغزالي.

لتدل على طريقة خاصة من البحث والتأمل والاستبطان الذي لا ينكر الجانب النفسي كما سيتضح - فيما يتبع من فقرات. ويلح المؤلف بهذا الصدد على أن ما توصل إليه بهذه الوسيلة «الاعتبار» هو ما قصد أن يصل إليه الفلاسفة الذين كان ينقصهم الإخلاص، لكنهم أخفقوا. وإليك بعض الأمثلة التي توضح أن كلمة «اعتبار» في الرسالة تستعمل «كمصطلح فني» يشير إلى طريقة خاصة تمثل جوهر الرسالة.

(أ) في المقدمة يخاطب ابن مسرة أحد أصدقائه - ولعله هو الصديق الذي من أجله ألف الرسالة - قائلاً: «ذكرت - رحمك الله - أنك قرأت في بعض الكتب أنه لا يجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء والأعلى إلى الأسفل، وتطلعت إلى تحقيق ذلك وتمثيله» ص ١٧٥.

(ب) يذكر اللفظ في نفس الصفحة مرة أخرى عند الحديث عن واجب الإنسان في التدبر والاعتبار لما خلق الله فالعالم كله كتاب، حروفه كلام يقرأه الناس على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم.

---

(١) فيما يتصل بالآراء والجوانب التاريخية الخاصة بابن مسرة ارجع إلى كتاب أسين بلاسيوس Aben nassara مدريد ١٩١٤، ابن حزم، فصل حـ ٢ ص ١٢٦، الغبي «بغية الملتمس» ٨٧، الغرض «تاريخ علماء الأندلس» حـ ٢ ص ٤١، الحميدي «جزوة المقتبس» رقم ٨٣ ص ٥٨، ٥٩: ابن عربي «رسائل» رسالة الميم والواو والفنون، والفتوحات في مواضع متفرقة تظهر بعضها مما سبق الزوزني «مختصر تاريخ الحكماء» ١٦، هنري كوريان «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ص ١٤٩ وما بعدها، عفيفي (المرحوم الدكتور). thenystical philos. of ibn Arabi, p. 178 FE بروكلماز «تاريخ الشعوب الإسلامية» ١٩ وما بعدها، دي بور «تاريخ الفلسفة الإسلامية» الترجمة الإنجليزية، ص ٧٤ أو ما بعدها.

(جـ) يلح ابن مسرة على ذكر اللفظ مرة أخرى عقب استشهاده بآيات قرآنية داعية إلى التفكير واستعمال العقل حيث يقول «لقد أمرنا سبحانه بالاعتبار» ص ١٧٧ .

(د) يستعمل ابن مسرة لفظ «الاعتبار» على أنه يقابل لفظة «النبأ» ويشير بذلك إلى أن الحقيقة التي يتوصل إليها العقل تتفق مع الحقيقة التي يخبر بها النبي . وعبارة ابن مسرة «يوافق النبأ الاعتبار» ص ١٧٠ .

(هـ) بعد أن أوضح ابن مسرة إمكان الوصول إلى نتائج يقينية ونهائية خاصة بوحدانية الإله عن طريق التأمل والاعتبار فيما حول الإنسان من ظواهر طبيعية، وبعد أن بين تدرج البحث وتسلسله المنظم الدقيق اختتم ذلك بقوله: «فهذا مثال من استدلال الاعتبار» ص ١٨٧ .

(و) ومما يدل على أن لفظ «الاعتبار» في اصطلاح ابن مسرة يمثل الأساس الفعلي الاستبطاني للبحث والسعي وراء الحقيقة ومن هذه الناحية فهو يرادف كلمة «تفكير» وكلمة «تأمل»، وبعبارة أخرى فهو طريق الفلسفة بمعنى خاص، إن ابن مسرة يذكر صراحة أن طريقة «الاعتبار» هذه هي الأساس «الذي دار عليه وابتغاه المتنطعون المسمون بالفلاسفة بغير نية مستقيمة، فأخطأوه وفصلوا عنه، فتاهوا في الترهات التي لا نور فيها» ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

فهذه الطريقة إذن ـ في زعم ابن مسرة ليست شيئاً سوى طريقة الفلاسفة المعهودة مضافاً إليها العنصر الوجداني ، غير أن ما يلاحظه ابن مسرة هو نقص الإخلاص لدى الفلاسفة. وهذا يدل دلالة واضحة على أن لفظ «الاعتبار» لدى ابن مسرة يمثل منهجاً عقلياً

خاصاً ولا نقول صرفاً، إذ الواقع أن هذا التفكير العقلي ليس تفكيراً مستقلاً تمام الاستقلال عن الوجدان، يقف على النقيض من النقل أو الوحي من حيث الوسيلة، وإن كان يتفق معه من حيث الغاية. ولعله فضل هذه اللفظة الإسلامية العربية الموجبة لما لها من وقع في النفوس المؤمنة المتدينة، التي تنفر من لفظ فلسفة أشد النفور.

(ز) يؤكد ابن مسرة مرات عديدة ـ خاصة في نهاية رسالته ـ أن الحقائق المكتشفة عن طريق الاعتبار تتوافق في النهاية مع الحقائق التي يعلمها الأنبياء.

ثالثاً: ترد الكلمة أيضاً في الرسالة الأخرى لابن مسرة وهي رسالة «خواص الحروف وحقائقها وأصولها» لتشير إلى نفس المعنى الذي حدده استعمال هذا الفيلسوف، ومثال ذلك ما نراه في رسالته، وذلك عند تعليقه على الآية القرآنية ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ إذ يقول: فالفكرة هاهنا «الاعتبار» مما أظهر من مخلوقاته (خواص الحروف ص ١٣٠).

رابعاً: أن الاستعراض التاريخي لهذه الكلمة يعلمنا أنه نظراً لإيحائها وشمولها وامتلائها وغناها، فقد حظيت باستعمال جمع غفير من الكتاب والمؤلفين على اختلاف مشاربهم وتخصصاتهم. ولقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم متعلقة بالتاريخ وحوادث الأمم، حيث يطلب من الإنسان أن يتأمَّل وأن يعتبر فيهما ليستفيد من الدروس الضرورية التي تعينه على مجابهة الحياة، وإلى هذا الحد

فمعنى الكلمة يكاد يتفق مع الاتعاظ[١]. ومن هذا القبيل قوله تعالى ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾[٢].

لقد استعملها بعد ذلك الفلاسفة والمؤرخون والمتصوفة من معان متباينة غير أن الفكرة الأساسية للكلمة ما زالت على العموم محتفظاً بها، إلى جانب إيحاءاتها المتعددة.

ويلاحظ أن الكلمة أضحت واسعة الانتشار والاستعمال خاصة منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) لتدل دلالة واضحة على طريقة متميزة للتفكير المدعم بالوجدان، وهذه الطريقة ترعى قدرتها على وضع حد للتقليد الأعمى، بل إنها إلى جانب ذلك تشير إلى مد الاتجاه إلى الماورائيات والسعي نحو الغوامض التي لا يشغل بها عادة العامة، ونجد ذلك ممثلاً في تعليق الجاحظ على بعض خصومه إذ يقول: «إن هذا الخصم كان (ينتحل الاعتبار) ويشغل بالحكمة، ويجري وراء أسرار الأشياء»[٣].

كما يورد الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين» في باب «البيان» ما يشير إلى المعنى الإصطلاحي الذي أشرنا إليه آنفاً من التأمل الصامت حيث يروي عن بعضهم قوله «سل الأرض فقل: من شق أنهارك وغرس أشجارك، وجنى ثمارك، فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً».

---

(١) يوجد عرض ممتاز للكلمة وأصولها ومعانيها المختلفة في شتى فروع العلوم الأدبية والإسلامية في كتاب Ibn Khalduns philosophy od Hisi. تأليف N. Nahdi pp68.

(٢) الحشر: ٢١.

(٣) التربيع والتدوير ص ٣٤.

بل إن الجاحظ نفسه ألف كتاباً بعنوان «دلائل الاعتبار»[1] في مخلوقات الله. وقد ذكر ابن النديم وأبو النصر السراج أن المحاسبي ـ الزاهد الصوفي المشهور المتوفي سنة ٢٤٣هـ ـ ألف كتاباً بعنوان «التفكير والاعتبار»[2] وإن كان هذا الكتاب لم يعد موجوداً فيما نعلم.

وقد وصل إلينا كتاب أسامة بن منقذ[3] نفسه، بعنوان الاعتبار وقد نشره فيليب حتي.

ونضيف إلى ذلك أن لفظ «اعتبار، واستبصار» كان يقصد بهما فعلاً نمط خاص من أنماط تحصيل المعرفة، وبخاصة في الكتابات الشيعية. وقد صرح بذلك وطبقه الملا صررا في شرحه على أصول الكافي عند تقسيمه للعلوم إذ يقول «فالذي يتحصل لا بطريق الكسب وحيلة الاستدلال يسمى إلهاماً، والذي يتحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً»[4].

وهكذا تتعاضد هذه الأدلة الكثيرة لتثبت دقة عنوان رسالة ابن مسرة «الاعتبار» كما أثبتها الناسخ وليس «التبصرة» كما قال المؤرخون.

---

(١) طبعة أولى حلب ١٣٤٦/١٩٢٨.

(٢) انظر اللمع ٢٣١، الفهرست/١٨٤.

(٣) أمريكا ١٩٣ نشرة فيليب حتي Philip Hitti والواقع أن هذا الكتاب ترجم بأكمله أربع مرات: ترجمه إلى الفرنسية در بنورج باريس ٨٩٥، وإلى الألمانية شومان انسبروك ١٩٢٥، وإلى الروسية ساليا Salia بترو غراد ١٩٢٢ وإلى الانجليزية حتي نيويورك ٩٢٩، ٩٣٠ وهذا الكتاب هام من حيث تصويره لعصر المؤلف في حالتي الحرب والسلم.

(٤) انظر شرح أصول الكافي للكليني ـ كتاب ضرورة الحجة [عن كوريان/ تاريخ الفلسفة.../ ١٠٦، ١٠٧ هـ ١].

ويمكن أن يضاف إلى ذلك قولنا إنه بالنظر إلى إمكان تبادل الكلمتين «اعتبار» و «تبصرة» فإن من غير المستغرب أن يتساهل المؤرخون في إثبات أحدهما مكان الآخر[1].

٥ - محاولة ابن مسرة في رسالة الاعتبار

ومن أبرز هذه المحاولات وأدخلها في باب الإقناع، هذه المحاولة التي ننشرها في هذا الملحق لمفكر مسلم عاش في القرن الثالث الهجري ولا يفصل بينه وبين الكندي - الفيلسوف العربي الأول - إلا حوالي نصف قرن تقريباً.

هو محمد بن عبد الله بن مسرة بن بجيح القرطبي ولد في السابع من شعبان سنة ٢٦٩ هـ وتوفي يوم الأربعاء ٤ شوال ٣١٩هـ وهو ابن خمسين سنة وثلاثة أشهر كما يؤكد القفطي ويقول بعض المؤرخين: «إن لا سيما والده عبد الله وبنيته الجسدية كانت تسبغ عليه مظهر النور ما تدين من سكان جزيرة صقلية وبالرغم من أصله القرطبي. ونظر المحبة - هذا الوالد للنظر في اللاهوت وولعه بالاتصال بحلقات المعتزلة والباطنية في الشرق فإنه حرص على أنه يثبت في ولده الملامح الروحية والعقلية التي تميزت بها شخصيته الخاصة. وقد توفي والده وهو يؤدي فريضة الحج في مكة عام

(١) في الحقيقة يذكر بعض اللغويين أن هناك مثالاً واحداً يمكن فيه أن تتعارض فيه الكلمتان المكان، وذلك إذ تضمن كل منهما تصوراً عقلياً. ويذكر لين lane في مثاله الثالث ما ينطبق تماماً مع المعنى الذي يقصده كل من ابن مسرة، والجاحظ، وابن رشيد. انظر لين Lane جـ ٥ ص ١٩٣٦، ١٩٣٧، وقارن ١، ١ ص ٢١٠. على أن لفظ «تبصرة» يرد أيضاً في مواضع قليلة من الرسالة إلى جانب الاعتبار والتفكر والتذكر.

٨٩٩/٢٨٦ وتذكر المراجع أنه اشتغل بالجدل والمناقشات الكلامية وخصوصاً مع المعتزلة. ولقد تعددت رحلاته للشرق وفي كل مرة يعود إلى الأندلس، مظهرا النسك والورع فأعجب به الناس واختلفوا إليه وسمعوا منه، ثم ظهروا منه على ما قبح في نظرهم فهجره قوم ولازمه آخرون وتكاد تجمع المراجع على أن ابن مسرة كان له لسان خلوب يتوصل به إلى مراده مهما بعد. كما تذكر أيضاً أنه اتهم بالزندقة فخرج فاراً وتردد بالشرق مدة، وإنه حتى في الشرق وجد جماعة تصدقت للرد عليه. ففي تاريخ قضاة الأندلس يذكر أن القاضي ابن زرب وضع كتاباً في الرد على ابن مسرة، واستتاب بعض أتباعه وأحرق ما وجد بأيديهم كما يذكر مصدر آخر ابن خفيف أو ابن سالم ألف كذلك في الرد على ابن مسرة غير أننا لم نعثر على شيء من ذلك ويقول الضبي «إنه كان على طريقة من الزهد والعبادة فسق فيها، وافتتن به جماعة من أهل الأندلس. وله طريقة في البلاغة وتدقيق في غوامض إشارات الصوفية وتواليف المعاني، ونسبت إليه بذلك مقالات تعوذ بالله منها.

على أن الباحثين يؤيدون الفرض القائل بأن ابن مسرة ـ وهو الذي يعزى إليه نقل الفلسفة الممزوجة بالغنوص إلى الأندلس، كما يعزى إليه تأسيس نظام باطني أدبي تحمل كلماته معاني غامضة لا يعيها إلا أعضاء مدرسته ـ كان مبعوثاً خاصاً ليؤسس حزباً فاطمياً في إسبانيا ـ يكون تلامذته الخلص نواته وعمده غير أن ابن مسرة ربما أدرك جيداً أن مركزه لا يمكن أن يكون آمناً في أسبانيا بينما هناك عدو جبار ازدهر ملكه في إفريقيا وهو عبد الرحمن ٩١٧، ٩٣٨ م، الذي امتدت سلطته فوق مراكش من سنة ٩١٧م، ويكاد يجمع الباحثون على أن العقل الإسباني في مراحله الإسلامية

الأولى لم يكن معداً لأن يقبل الفكر الجديد المشوب بالفلسفات الطبيعية الجامحة، على الرغم من إعتماد الأندلس في هذه الفترة على الشرق في ثقافته العقلية وبالرغم من تعدد الرحلات بين الأندلس والشرق حتى شرقي إيران، فإن إصرار العقل الأندلسي على رفض هذه الفلسفات الغريبة كان واضحاً. ومن الباحثين من يذكر أن ابن مسرة رأى كتبه تحرق في عهد عبد الرحمن الثالث. غير أننا نلاحظ أن ابن مسرة مع ذلك استطاع أن يجمع حوله الأصدقاء والتلامذة وأن يقيم معهم فوق جبل السيرا في قرطبة، وأن هذا اللجوء إلى المخبأ الأمن كان بعد الاضطهاد ومعنى ذلك أن أعماله لم تتوقف بعد إحراق كتبه على فرض صحة وقوع هذا الحادث وعلاوة على ذلك فإننا نجد بعض المراجع تذكر أن ابن مسرة رحل عن الأندلس إلى الحج ولم يعد من حجه إلا بعد اعتلاء عبد الرحمن الثالث حوالي ٣٠١هـ ٩١٢ أو ٩١٣ م، حيث استأنف نشاطه من جديد.

على أن هناك ما يشير إلى أن ابن مسرة زار البصرة، وهذا ما قد يؤيد أقوال بعض الرواة بأن ابن سالم ـ حفيد تلميذ سهل بن عبدالله التستري الصوفي الشهير المتوفى سنة ٣٨٢ هـ ـ قد ألَّف كتاباً في الرد على ابن مسرة.

وإذ لاحظنا أن ابن مسرة يقتبس من التستري، ويذكر ذلك صراحة. رجحت لدينا أنباء رحلته إلى الشرق ـ وبخاصة إلى البصرة. ومما لا شك فيه أن ابن مسرة زار المدينة ومكة وربما أقام فيها فترة طويلة نقل خلالها كل ما استطاع من فكر المدارس الشرقية آنذاك ولم يعد ـ وكنا من مواطنه إلا في عهد عبد الرحمن الثالث الذي تميز عهده السياسي بشيء من الحرية المدنية والدينية.

٦ - رسالتا ابن مسرة

عثرت أثناء زيارتي لمكتبة تشستربيتي[١] بدبلن (أيرلندا) على رسالتين أخذت منهما الكثير الذي يتعلق بموضوع بحثي آنذاك ولكن أعياني أن أتعرف على مؤلفهما.

وقد يظن الباحث لأول وهلة أن هاتين الرسالتين لمؤلفين مختلفين نظراً لتغاير الأوصاف المضفاة على المؤلف في كل منهما، ولكن الفحص أفضى بنا إلى القول بأن المؤلف واحد، بناء على أسس خارجية وداخلية تمس النص ذاته في كلتا الرسالتين.

لقد ذكر بصفحة العنوان بإحدى هاتين الرسالتين وهي رسالة «خواص الحروف وحقائقها وأصولها» أنها لأبي عبد الله الجبلي». وقد قرأها ناشر الفهرس الخاص بالمخطوطات المحفوظة بمكتبة تشستربيتي المرحوم الأستاذ أربري «الجيلي» بالياء المثناة، نظراً لشهرة هذه النسبة في تاريخ التصوف. أما في الرسالة الثانية فتذكر صفات كثيرة تحاول أن تستر شخصية المؤلف. فالمؤلف في الرسالة الأولى وصف بأنه «العارف المحقق»، وفي الرسالة الثانية بأنه «الفقيه».

وبمقارنة الأسلوب والمادة وما يمكن أن نسميه «اللازمة» كحقيقة

---

(١) محفوظة برقم ٣١٦٨ مجاميع (تشستربيتي) دبلن. Chester Beatty, collect. cat. Vol.1 (compiled ty prop. Atberry) No. 3168.

وقد كتبتا بخط نسخ جميل، ويبدو أنهما قد تبودلتا كثيراً، كما يدل على ذلك ملبهوا مشهما من تعليقات ومسطرتهما خمسة عشر سطراً كما يبدو من النموذج المصور.

لاصقة بالمؤلف، يتبين لنا أن الرسالتين هما لمؤلف واحد وإن بدا من العسر التعرف عليه.

وقد كتب لنا أن نوفق في الاستعانة بمكبر خاص لنتبين هذه العبارة على الجانب الأيمن من صفحة العنوان تحت إسم المؤلف مباشرة وهي عبارة (في نسخة لابن مسرة). وقد كان لهذه العبارة فضل كبير في توجيه البحث الوجهة الصحيحة حيث تم على أثر ذلك استشارة كافة المراجع التي تعرضت لابن مسرة أو مؤلفاته.

وقد دلنا البحث على أن النسبة هي «الجبلى» بالباء الموحدة، وليست «الجيلي» بالياء المثناة، وذلك نسبة إلى الجبل الذي هرب إليه ابن مسرة وزملاؤه من الاضطهاد الذي صبه عليهم العلماء المعاصرون. وهذا الجبل يسمى جبل السيرا أو السيرانا Sierra أو El-Serrana.

ومن الملاحظ أنه لا يوجد مرجع واحد يقتصر في الحديث عن ابن مسرة على كنيته ونسبته كما فعل ناسخ هاتين الرسالتين. فما الذي جعل الناسخ إذن يفضل هذه الكنية العامة، وهذه النسبة الغامضة على ذكر الاسم المشهور للمؤلف الذي تذكره المراجع بالإجماع؟

إن الدافع إلى ذلك يصبح واضحاً إذا تذكرنا أن خوف الاضطهاد حمل كثيراً من المؤلفين أو النقلة على إخفاء أسمائهم، أو التعمية حولها حتى لا تقع في يد من يحرقها أو يشوش على مؤلفيها. والتاريخ يحدثنا كثيراً عن حوادث إحراق الكتب الحكمية خصوصاً في الأندلس. ولعل ذلك ما جعل الناسخ يصف المؤلف في الرسالة

الثانية بأنه فقيه. فنحن نعلم أن العقل الأندلسي أحب الفقه[1] وعلى الخصوص مذهب الإمام مالك، كما أحب الفقهاء، وفي مقابل ذلك وقف من الفلسفة موقف المعاداة. على أن التعمية حول اسم المؤلف لم تذهب إلى مدى بعيد، غاية ما في الأمر أنها ذكرته بكنية ونسبة لا يسرع الذهن في التعرف على صاحبها، ولم يصل ذلك إلى درجة تزييف اسم المؤلف أو إغفاله تماماً كما يحصل ذلك في حالات أخرى.

وقد يتساءل المرء فيقول: لماذا وصف المؤلف في الرسالة الأخرى «رسالة الحروف» بوصف «العارف المحقق»، على حين وصف في الرسالة الثانية بأنه «فقيه»؟

وللإجابة على ذلك نقول: إن الرسالة الأولى تعالج أسرار الحروف التي تبتدىء بها بعض سور القرآن الكريم، فموضوعها ديني، ولا مانع إذن من أن يوصف من يدعي معرفتها بأنه عارف ومحقق أي وصل إلى حقيقة أمرها. وليس في ذلك ما يثير الشبهات أو يسترعي الاتهام.

أما الرسالة الثانية فهي رسالة «الاعتبار» وموضوعها فكري أو فلسفي بحت يحاول فيه المؤلف أن يثبت عن طريق المثال المفصل أن العقل والوحي طريقان يؤديان إلى شيء واحد، وأن الدين والفلسفة نهجان مختلفان من حيث الوسيلة ولكنهما متفقان من حيث الغاية. يبدأ الدين من الأعلى إلى الأسفل، ويأخذ العقل

---

(١) انظر De Boer, Hist. op nuslin Phil (E. h. Jones) p. 179.
وقارن Blockelnann, Hist. of the Islamic People, p. 190.
قارن أيضاً Philip Hiti ,Hist. of the Arabs, p. 521.

طريقاً مقابلاً من التدرج - إذ هو يبدأ من الأسفل وينتهي إلى الأعلى، والنبي والفيلسوف طالبا حق ورائدا هداية وخير. يأتي الحق إلى النبي مباشرة، ويسعى الفيلسوف إلى الحق بوسائط ودرجات، وقد ينجح في مسعاه إذا توفرت لديه النية الصحيحة. ويكفي هنا أن نشير إلى أن موضوع تلك الرسالة فلسفي وحكمي، ومن ثم دعت الحاجة إلى ستر اسم المؤلف بصفة محببة إلى نفوس أهل بلدته. وهي صفة «الفقيه» ضماناً لذيوع الكتاب وعدم إحراقه من جهة، وتحقيقاً للأمن الضروري بالنسبة لمقتنيه من جهة أخرى.

ولكن كيف تأتى لنا أن هاتين الرسالتين هما عملان من أعمال ابن مسرة بالذات؟

يكاد يجمع أصحاب التراجم المسلمون على أن ابن مسرة قد ألف[1] كتابين، أحدهما يسمى «كتاب الحروف» - وقد ذكرنا عنوانه بالتفصيل فيما مضى. والآخر يسمّى «التبصرة» وقد ذكر لنا بروكلمان[2] هذين العنوانين ولم يشر إلى وجودهما. وكان أسين بلاسيوس Asin Placious - رغم إثباته هذين العنوانين - أحرص الباحثين وأدقهم حين صرح بأننا لا نعلم تاريخ ولا عنوان ولا عدد مؤلفات ابن مسرة[3].

وبمقارنة خصائص الأسلوب في الرسالتين بالخصائص التي

---

(١) أمثال الضبي «بغية الملتمس» رقم ١٦٣ ص ٧٨، زوزني «تاريخ الحكماء» ص ٢١٦ الفرض «تاريخ العلماء» جـ٢ ٤١، الحميد في «جذوة المقتبس» رقم ٨٣ ص ٥٨، ٥٩.

(٢) Brock kelmanne S. L, 318, 91.

(٣) Palacios, Aber nassarra (6), p. 39. وبالمثل وقف كوريان.

سجلها المؤرخون[1] لابن مسرة يظهر لنا بجلاء أننا أمام أسلوب الرجل ذاته، ذلك الأسلوب الذي يتمتع بالخلابة والدقة والجمال، إلى جانب تسلسله في إحكام منطقي واضح يجهد في الإقناع والإيضاح.

٧ - مضمون رسالة الاعتبار[2]

يمكن إيجاز الفكرة التي تدعو إليها الرسالة فيما يلي:

الوحي والعقل طريقان للوصول إلى المعرفة الإلهية. ويبدأ الوحي بالموجود الأعلى - الإله - ثم يهبط تدريجياً حتى يصل إلى أسفل جزء في العالم. وعلى النقيض من ذلك يسير العقل، حيث يبدأ من القاع ويصعد تدريجياً حتى يصل إلى الموجود الأعلى. وبهذا يلتقي الطريقان - طريق الوحي وطريق العقل المؤيد بالبصيرة القلبية - في إثبات الحقيقة الكبرى التي يجب أن يسعى الإنسان لإدراكها، يقول ابن مسرة فتبين لك أن «كل ما خلق من شيء موضوع للفكرة» ثم يضيف إلى ذلك قوله في شأن الأولياء المستبصرين «أجل والله، لقد أطلعتهم الفكرة على البصيرة. فشهدت لهم السموات والأرض بما نبأت به النبوة. أما بالنسبة لطريق الوحي «فنبأت الرسل عن أمر الله تعالى، وافتتحت بالأعظم فالأعظم والأول فالأول في الصفة، فدلت على الله عز وجل، وعلى صفاته الحسنى، وكيف بدأ خلقه وأنشأه واستوى على عرشه وكرس

---

(١) ينسب ابن المرأة إلى ابن مسرة كتاباً آخر بعنوان «توحيد الموقنين» انظر ماسينيون. Recveil de textes, p. 70.

(٢) طبعت هذه الرسالة دون تحقيق في نصوص فلسفية ملحقة بكتاب «في الفلسفة والأخلاق» ص ٣١٥ (دار الكتب الجامعية ١٧٦٨).

ملكوته وسمواته وأرضه إلى آخر ذلك»[1]. وأما بالنسبة لطريقة الاعتبار والتأمل فيقول ابن مسرة «فقد أمرنا (الله) بالاعتبار لذلك، وأشار إلى البدو فيه من آيات الأرض... فالعالم وخلائقه وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما في العلا من آيات الله الكبرى، والمترقي إنما يترقى من الأسفل إلى الأعلى»[2].

ويرى ابن مسرة ضرورة تأييد التدبر والاعتبار لما جاء به الرسول، بل ويرى أنه لا يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة علم الكتاب، حتى يجمع بين السبيلين «ولا يصل بشر إلى معرفة كلمة الكتاب حتى يقرن الخبر بالاعتبار، ويحقق السماع بالاستبصار». وبهذا الموقف من الدين والتأمل يظهر دور ابن مسرة في تأمين مركز التفكير الفلسفي في الأندلس، ويعتبر بذلك رائداً لأمثال «ابن السيِّد» ٤٤٤ ـ ٥٢١هـ/١٠٥٢ ـ ١١٣٧ م الذي نادى هو الآخر بأن الدين والفلسفة لا يختلفان «من حيث الغاية.. فهما يبحثان ويعلمان حقيقة واحدة بطرق مختلفة»[3].

وتعمر الرسالة بالمصطلحات الفلسفية والعلمية، وخاصة فيما يتصل بالطبائع الأربع والأفلاك والنفوس وتقسيمها وخصائصها، كما يلمح فيها بوضوح الترابط بين الحيوان والنبات) وذلك القانون الذي استغله أرسطو[4] بعد أن نادى به امبادقليس فيلسوف العناصر اليوناني الذي ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد.

---

(١) ص ١٧٧.
(٢) نفس المرجع.
(٣) قارن: تاريخ الفلسفة الإسلامية ٣٥٠ لهنري كوريان.
(٤) انظر الفلسفة اليونانية لألبير ريفو ص ٨٤ ترجمة د. عبد الحليم محمود.

وهناك مشاكل كثيرة تثيرها الرسالة دون أن تدعي قدرة مطلقة على حلها. فهناك مدى وثاقة العقل في الوصول إلى الحقيقة بالنسبة إلى الدين ودرجة اليقين في الوحي ذاته ومشكلة الموهبة والاكتساب بين النبي والفيلسوف.

ولعل أخطر ما يمكن أن يثيره خصوم صاحب هذه الرسالة هو ما يمكن أن يفهم ضمناً أن الرسالة إنما تدافع عن استعمال العقل وقدرته على الوصول إلى الحقيقة مستقلاً تماماً عن الدين، وهذا يؤدي إلى ادعاء إمكان الاستغناء عن الدين كلية ما دام العقل كافياً في هذا الميدان.

ولا أعتقد أن من الإنصاف أن ننساق وراء هذا الادعاء وذلك لإلحاح ابن مسرة في مناسبات كثيرة على ضرورة الجمع بين الحقائق الموحاة وبين الأفكار المكتشفة في نظام فكري منسق ومتماسك وذلك حق. دون أن يعني ذلك استبعاد فروض كثيرة لتبرير طريقة العقل كظهير للدين. وإن شئت فقل طريقة عقلية يباركها ويحميها الدين وهكذا نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام محاولة من أهم المحاولات لتمهيد مكان أمين للفلسفة في المحيط الإسلامي، دون إسراف في ادعاء الإتفاق التفصيلي بين حقائق الفلسفة وحقائق الدين. ذلك أن الشواهد التي سبقت في الرسالة إنما تتصل بخطوط عريضة وأفكار عامة تعتبر من الأسس الهامة المكونة لكل دين حق، وهو وحدانية الله جل جلاله بالذات والفعل والتأثير.

وترجع أهمية تلك الرسالة إلى أنها إحدى المحاولات المبكرة بعد الكندي ـ فيلسوف العرب ـ مباشرة. للتوفيق بين العقل والوحي . ومادتها ولا شك تقدم فرصة أفضل للتعرف

على طبيعة وتطور الفلسفة الإسلامية بصفة عـامة، وعلى تبين ذلـك لـدى ابن مسرة بصفـة خاصـة صحيح أن الـرسالـة لا تقـوم بعمليـة التوفيق التفصيلي بين الجزئيات التي يتضمنها الـدين ولكنهـا تمهـد لذلك تمهيداً تاماً. ولذلـك نرى أن رسـالة الحـروف تسير في نفس الغرض في بيان أشد تفصيلاً وذلك يتضح بـالعرض التحليلي لهـذه الرسالة وقبل أن نقوم بدراسة تفصيلية لهذه الرسـالة الأخيـرة نكتفي في هذا الكتاب بما ورد من تعليقات في الهامش.

أولاً ـ كتاب خواص الحروف وحقائقها وأصولها من كلام الشيخ العارف أبـي عبد الله الجبلي في نسخة لابن مسرة

بسم الله الـرحمن الـرحيم وصلى الله على سيـدنـا محمـد وآلـه وصحبه وسلم. الحمد لله الـذي فطر القلوب على معـرفته، وسلك بنـا طرق عـدله، وخلقنـا لما شـاء من أمره، وأعلى كلمتـه، وأنجز مـوعده، وأخـاف بـوعيـده، وبعث إلينـا محمـداً ﷺ على فتـرة من الرسل، ودرأ به من الحق ما عدم من الصدق «بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسـراجاً منيراً»(١)، فقال تعـالى على لسانـه: «وأنزلنـا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون»(٢).

فالفكر هاهنا الاعتبار مما أظهر من مخلوقاته، والنظر والاستدلال بهـا على وحدانيتـه، والترهيب والتحـذير من سـطواتـه، والتـرغيب والتذكير فيما لديه من كرامتـه، والتمجيد لـه بأسمـائه وصفـاته «ولله الأسمـاء الحسنى فـادعـوه بهـا وذروا الـذين يلحـدون في أسمـائـه سيجزون ما كانوا يعملون»(٣).

إن الله ـ تعـالى وتقـدَّست أسـماؤه ـ لما بعث نبيـه داعيـاً إليـه،

---

(١) الأحزاب: ١٥٥.

(٢) النحل: ١٦.

(٣) الأعراف: ١٨٠.

وأنزل كتابه دالاً عليه، وجعله تبياناً لكل شيء وتفصيلاً لكل شيء، وجمع فيه علم الأولين والآخرين فهدى الله به من «اتبع رضوانه سبل السلام، ويخرجهم من الظلمات إلى النور»[1].

أنزل الله واحداً من قبله، مفصلاً من جهة خلقه، فهو واحد بالجملة من قبل ذاته، مفصل إلى ثلاث جمل من جهة خلقه.

فالجملة الأولى علم الربوبية بدلائلها وشواهدها ويقينها. وعلم النبوة ببرهانها وآياتها ووجوب قبولها. وعلم المحنة بتصرفها وشرائعها ووعدها ووعيدها.

هذه الثلاثة الفصول هي العلم لا رابع لها أصلاً ولا يكون أبداً.

وانقسمت هذه الفصول الثلاثة في أنفسها إلى مائة فصل، أي مائة درجة على عدد أسماء الله تعالى، وهي درجات الارتقاء إلى الجنة، روي عن النبي ﷺ أنه قال «لله تسعة وتسعون اسماً من أحصاها دخل الجنة».

والإحصاء في لغة النبي ﷺ الناطق بلسان القرآن هي الإحاطة بعلم الشيء على التفصيل، لا علم بعضه دون بعض. قال الله تعالى: «أحصاه الله ونسوه»[2] وقال: «ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها»[3] وقال: «وأحاط بما لديهم وأحصى

(١) المائدة: ١٦.

(٢) راجع معنى الإجمال والتفصيل في كتاب الشاهد ص ١٧ من رسائل ابن عربي.

(٣) هذا الحديث «لله تسع وتسعون اسماً» انكره أبو زيد البلخي «ت: ٩٣٤/٣٢٢» انظر لسان الميزان/ ١ ـ ١٨٤ والحديث مذكور في البخاري/ الدعوات ٨٠، ٨٥ وصحيح مسلم، ص ٤٢٠ ط مصر. ومما

كل شيء عدد (١)[1]. ونفى عنا الإحصاء ـ تعالى ذكره ـ إلا ما كان من حد العدد المجمل غير المفصل، فقال: «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوه»[2] هذا في فرض صلاة الليل في نصفه وثلثه، فقد نعلم نصفه وثلثه بالمقارنة، غير أنه لا يحاط به حقيقة تجري. فنفى عنهم علم الإحصاء، وإن علموه بالمقارنة، إذا لم يبلغوا فيه إلى الإحاطة.

فعلم القرآن هو فهم الأسماء التي أخبر النبي ﷺ عنها وهي درج الارتقاء كما ذكرنا.

روي عن النبي ﷺ أنه قال: «يقال يوم القيامة لقارئ القرآن اقرأ وارق، فإنما أنت في آخر درجة»[3].

وعدد درجات الجنة على عدد آي القرآن، على عدد الأسماء. وكل درجة من درجات الجنة تنقسم في نفسها درجات، وكذلك كل اسم من أسماء الله له في ذات مراتب، إلا الإسم الأعظم[4] الجامع للأسماء والصفات العلا، وهو مفيض الرحمة على المخلوقات، وبه تتعلق جميع المكونات، وهو نهاية المعرفة، وأبعد الغاية في البغية.

= تجدر ملاحظته ان أبا زيد هذا ألف رسالة في الحروف المقطعة في أوائل السور (انظر الفهرست ١١٣٨).

(١) الجن/ آخر السورة.

(٢) النحل: ١٨.

(٣) ورد هذا الحديث بالمعنى في كتاب «الجنة في وصف الجنة» الشيخ أطفيش.

(٤) يبدو أن ابن مسرة يدين برأي سهل في خصائص الاسم الأعظم التي ترجع إلى إبراهيم بن أدهم، وقد رأى بعض الصوفية أنه «الله»، السراج/ اللمع

وللأسماء عدة مراتب في أنفسها، ودرجات في ذواتها، وانفصال واتصال من أجل قبول المخلوقات، لها عموم وخصوص من قبل شرفها، وإخفاء من لطفها بجوامع الأسماء. وأعمالها بسم الله الرحمن الرحيم، وهو أول مراتب العلم وأعلاها وأشرفها.

وهو يشتمل على لطائف القرآن ودقيق معانيه، لأنه من الاسم المضمر[1] الذي فيه يعرف الله حق معرفته. ومن الألوهية[2] يعرف عموم أسمائه، ومن الرحمن يظهر انقسام صفاته، ومن الرحيم تبين ظهورها وخصوصها في رتبه. ومع الاسم المضمر مع الألوهية تعرف حقيقة الرؤية[3]. ومن الألوهية مع الرحمن يعرف فيض

= ٨٩، الصقلي: الشرح والبيان ١٥٥ب ويرى أبو زيد البسطامي أن كل الأسماء الإلهية متساوية ومؤثرة فعالة طالما كان الداعي بها مخلصاً ابن عربي/ رسائل «كتاب الغناء»، قارن الفتوحات ٢/٢٩٤.

قارن أيضاً ٣/٣٦٦. ويرى البوني شمس المعارف ١ ص ٤٧، الأنماط ورقم ٢٢٨ ب أن الاسم الأعظم قد ألمح إليه في الآية القرآنية «سلام قولاً من رب رحيم» س ٥٨.

(١) المراد بالاسم المضمر هنا «لفظ الجلالة» «الله» بغير أداة التعريف. وقد رأى بعض العلماء أن أصل اشتقاق هذا الاسم هو من «لاه» بمعنى احتجب واختفى، ومنه قولهم «لاهت العروس» أي احتجبت. على أن تكون أداة التعريف هنا رمزاً للخلق، لأن بالخلق عرف الله جل جلاله. وقد يذهب بعض الصوفية إلى عكس ذلك وهو أن الخلق إنما عرفوا بالله، بمعنى أن الصوفي يعرف إلهه أولاً، ثم يعرف أن له خلقاً. وذلك تمييزاً له عن سنن علم الكلام.

(٢) انظر التعليق السابق. وفي هذه العبارة تأكيد لعمومية لفظ الألوهية واحتوائه بالضرورة على خلاصة جمل الأسماء الحسنى كلها.

(٣) الرؤية من المشكلات الكلامية الهامة التي اختلف منها أهل السنة مع المعتزلة، وإن كانت أسس الخلاف ذاتها غير واضحة كما يبدو لدى المعتزلة مثلاً في تفهيم إمكانها، لما يترتب على ذلك من الحصر =

الرحمة، ومن الرحمن مع الرحيم تظهر صفة النفخة ومن الرحيم مع الـرحمن يستـدل على المعـراج وقت مفـارقتـه الأرواح من الجثث ويستدل من ذلك على عذاب القبر.

ومن الرحيم يستدل على أن الله مصور شاهد محي مميت ظاهـر قريب، ونحو هذا. ومن الألوهية مع الـرحمن تعلم أن العقل الكلي على مـذهب الفلاسفـة وقدمـاء الأمم الضالـة، أهل الفتـرات الذين لحقوا علم التوحيد من غير نبوة.

إلا أن علمهم في ذلك موافق للأسماء(١) غيـر أن النبوة شـرحت ذلك بأقرب بيان وأوضح برهان.

= والحد.. فالـواقع أن أهـل السنة لم يقـولوا «بـالحصر والجـد الإلهي» ولم يريدوا ـ فيما يرجع من آراء ـ «من الرؤية» الرؤية العادية المرتبطة بالحواس القاصرة، وتحدد الجهة وهكذا نرى أن تحديد مفهوم الرؤية تحديداً قاطعـاً يسهم كثيـراً في إزالة الخـلاف. ورأى ابن مسرة ـ فيمـا يـظهـر عن قـولـه «الاسم المضمر مع الألوهية ـ مرتبة عدم التحدد والتقيد ـ أن هذه الرؤية لا يمكن أن تفهم من حـدود الشـروط العـاديـة المقيـدة بـالـزمـان والمكـان والحواس.

وإنمـا هي رؤية غيـر مكيفة. وغيـر مقتصرة على الحـواس أو القلب وحده وإنما يستغرق فيها الكيان الإنساني الجوهري لكل ذات بقـدر ما قسم لهـا من خطر هو عـطاء الله، وبقدر الـطاقة التي تتسـع أيضاً بفضـل الله. وإننا لنتتهز هذه المناسبة لنعلن أنه قد آن الأوان لمفكري الإسلام أن يعملوا على تقليل نقاط الخلاف ما أمكن، وأن يركزوا على نقاط الاتفاق ليخـرج مثقفو هذه الأمة برؤية واضحة لدين موحد.

(١) يشرح ابن مسرة في «رسـالة الاعتبـار» كيف يستطيـع العقل الإنساني ـ إذا فكر تفكيراً نزيهاً مستقلاً ـ أن يصل إلى مثل ما دلت عليه الأنبياء. وقـد بينا في نشرنا لهذه الرسالة أن هذا الرأي كان مثار جدل عنيف. ونعتقد أنه كان من أهـم الأسباب التي أدت إلى اتهام ابن مسـرة بالإلحـاد، خصوصـاً عند من فسر كلامه على أنه يفض إلى إمكان الاستغناء عن النبوة.

ثم من بعد بسم الله الرحمن الرحيم «الحمد لله رب العالمين» وهي فاتحة الكتاب، وأم القرآن. سميت بذلك لأن القرآن يؤم ما فيها، ليس فيه زائد على ما تضمنته، إلا البيان لما فيه مجملاً، لأن كل ما في القرآن مفسر، فهو في أم القرآن مجمل، وهي محتوية على إثني عشر اسماً ـ من أعم الأسماء التي هي جمل لما تحتها (١٣٤) من التفصيل.

ولا حاجة بنا إلى ذكر ذلك، لأن علم الأسماء والصفات ليس علماً مخفياً[1]، وإنما هو علم خصوص بين قلب الإنسان وربه. وقد تناهى القول بنا إلى ما فيه كفاية والله الموفق للصواب.

وبعد ذلك حروف القرآن التي في أوائل السور. مثل ألم الله[2] والمص، وكهيعص وطسم ونحوها من أمهات القرآن.

وقد اختلف العلماء في تأويلها، ولم يكن اختلافهم جهلاً بها، ولا يقطع عليهم أنهم قصر فهمهم عنها، إذ هم أولى بذلك من كل أحد بالفهم، عن الله تعالى وعن كتابه، وهم أحق بذلك لقربهم من النبوة وأهل القدرة[3]. فيظن بهم ـ ورحمهم الله ـ أنهم أدوا إلى

---

(١) أي ليس علماً محرماً لا ينبغي نشره. وإنما هو خاص بمن هو أهل لفهمه وتعلمه. وجعل هذا العلم خاصاً بالعلاقة بين الإنسان وربه، يشعر بأن هذا العلم يصور وسع الصوفي ولا يصور وسع الله هذا ما تتصف به المعرفة الصوفية» انظر كتاب التصوف.

(٢) هكذا ولعلها التي قارن رسالة الحروف للتستري(نشرتنا ص ٣١٧) وقد ذهب أبو محمد سهل بن هارون بن هبوران المشرف على بيت الحكمة في عهد الخليفة المأمون، والمتوفي في ٢١ هـ/٨٣٠م إلى فكرة إدغام وإخفاء تصنف الحروف وتطابقه مع اختفاء نصف القمر وظهور نصفه وانظر ابن النديم ـ فهرست ١٠ . قارن فوات الوفيات ١/٣٦٨.

(٣) في هذا تقدير لرأي السلف ولكلمتهم وهذا يدل على أن المؤلف كان يرى =

الناس على مقدار ما تحتمله أفهام العامة، إذ الأوضاع لا بد لها من الاتصال بكل الناس. فلذلك كثر افتراقهم، وتعذر اتفاقهم في ظاهر اللفظ، واتفق في باطنه.

ونحن نشير إلى ما ذهبوا إليه في ذلك من الكلام في مبادىء السور المتقدمة الذكر، ولا نخرج عن مرادهم، ولا نشذ عن مذهبهم. وإنما غرضنا من ذلك تقريب اللفظ وتبيين المعنى، وترتيب الحروف ونظمها، وبالله نتأيد وعليه نتوكل وهو حسبنا ونعم الوكيل.

القول على الحروف جملة واحدة

زعم أهل العلم بالباطن أن الحروف التي في مبادىء السور أنها أصل لجميع الأشياء ومنها أظهر الله علمه. وأن منها الأنبياء[١]. وقد قال سهل بن عبد الله التستري[٢] إن الحروف هي الهباء، وهي أصل الأشياء في أول خلقتها. ومنها تألب الأمر وظهر الملك وأن الله ـ تعالى ذكره، وتقدست أسماؤه ـ جعلها ثمانية وعشرين حرفاً، أربعة عشر منها ظاهرة، وأربعة عشر باطنة.

= أن هؤلاء السلف كانوا يعلمون كثيراً لكنهم لم يكونوا متسرعين أو متهورين حتى ينشروا على الناس ما لا يفهمون.

(١) يحتمل أن ابن مسرة بهذا يشير إلى اعتبار الحروف كالناس والأمم سواء بسواء وعلى ذلك فيكون منها الأنبياء وقد رأى ابن عربي هذا الرأي في كتابه الفتوحات الجزء الأول وخص ذلك بباب كامل ضاف، لكن احتمال قراءة الأشياء ما يزال قائماً على أن يكون المعنى أن الحروف أصل الأشياء وهو الأرجح.

(٢) لعلها تتألف كما وردت في نص التستري في رسالة الحروف التي نشرناها في كتابنا من التراث الصوفي الجزء الأول. ويجوز أن تبقى القراءة على ما هي عليه «تألب» لتفسير الحركة والفاعلية.

فالأربعة عشر الباطنة هي التي ذكرها الله في القرآن في أوائل السور، وهي التي أعطى الله سرها نبينا محمداً ﷺ وأطلعه على ما سببها لأنها حول[1] مع علمه وتدبير، ومنبئة عن إرادته، ودالة على حكمته».

وكل حرف منها آية من آياته، وصفة من صفاته. فمن أحاط بمعرفتها فقد اطلع على معنى من النبوة[2].

وقالوا أيضاً: إن هذه الأحرف المذكورة على عدد منازل القمر، وإن اعتبرت منازل القمر نجدها كذلك أربع عشرة منها ظاهرة وأربع عشرة منها باطنة، وكذلك نجد أيام الشهر في موافقة القمر لها في زيادته ونقصانه.

وإذا قربت بعض هذه الدلائل إلى بعض وأمعنت النظر ـ من جهة الاعتبار استدللت من ذلك على مدة الدنيا. وكذلك إن نظرت إلى القمر وقت استهلاله وانتقاله إلى المنازل، وقطعه للبروج، انتهيت من ذلك إلى كيفية مبدأ الأشياء وخروجها من الإمكان[3]، وزيادتها ونحوها وكمالها وبعد ذلك نقصها، وقبض الروح،

---

(١) ورد في رسالة الحروف «للتستري» لأنها جل علمه.

(٢) من صور تلاقي الولاية مع النبوة.

(٣) مرتبة الإمكان تقابل ما يطلق عليه التستري لفظ «الكن، أو الكنون. . وهي مرتبة تحدد فيها صفات الأشياء علمياً، ولا تخرج إلى حيز الوجود الفعلي الظاهري إلا بعد المرور بمرحلة أخرى انظر المقشري في الحروف» [من التراث الصوفي حـ ٣٦٦١ وما بعدها]، وقارن: التصوف [طريقاً وتجربة ومذهباً للمؤلف. قارن أيضاً: the Safi Doctire of sahl al tustari (1965) ومرتبة الإمكان هذه تقابل مرتبة «ما بالقوة» في اصطلاح أرسطو، وكذلك تفضيل هام.

ورجوعه من الأسفل إلى الأعلى واستقراره عند أصله وموضع مبدئه، ثم إعادتها تارة أخرى وقبض الروح، وقيام الأشياء به كما بدأها أول مرة.

القول في مبدأ كل حرف منها

ونبدأ بالألف[1]، إذ هي أول[2] الحروف وآخرها. وهي للإحاطة.

علم أن الألف هي أول الحروف، ومبدؤها وآخرها، وهي المحيطة والمفصلة للأحرف غيرها، لأنها تقع أولاً وآخراً، فهي كالدائرة المحيطة بما فيها. وهي كناية عن أول شيء أظهره الله ـ تعالى وتقدست أسماؤه ـ هو أول الأشياء وآخرها. والمحيط بها من ورائها، وهي إرادته المطلقة في خلقه، والمخلدة أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار من بريته.

فهي أس الأشياء، وأولها وآخرها، وعلتها وسببها، لأنه لما شاء

---

(١) يؤكد النابلسي في شرحه لنصوص الحكم لابن عربي هذه النظرية بالتفصيل الدقيق الذي يشهد يتبنى «ابن عربي» لوجهة نظر التستري أولاً، ثم وجهة نظر ابن مسرة أخيراً فهو يقسم الحروف كذلك إلى قسمين. ويجعل الألف من القسم الباطن «وهي أصل الحروف كلها، وهي بمنزلة اللوح المحفوظ الذي فيه كل شيء» وهذه العبارة الأخيرة تشبه عبارتي التستري وابن مسرة حول «مثال التكوين، ومخرج العدل».
انظر جواهر النصوص في حل كلمات النصوص/ الجزء الأول ص ٨ وما بعدها.

(٢) يلاحظ هنا استغلال وضع الحروف من الناحية الكتابية. ويظهر ابن عربي ذلك بكل وضوح في كتابه «المنازل الإنسانية» وإن كانت نسبة هذا الكتاب أو اسمه لم يرد في بروكلمان.

كانت الأشياء عن مشيئته: وأراد فانفصلت الأشياء بإرادته[1].
ولذلك قال بعض العلماء: الألف (١٣٧) مثال التكوين، ومخرج العدل، والقضاء الأول، وحركة الكون من الغيب. وقد قيل: إن الألف لما لم يكن لها بالحروف اتصال، ووقعت موقع الإحاطة ـ كما ذكرنا ـ كانت دالة على وحدانية الله وانفراده، وأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن.

والألف من الحروف كالواحد من العدد في الأصل، فالألف أول الحروف وأصلها وهي مثال التكوين، ومخرج العدل كما قال بعض العلماء[2] إذ هي قائمة. وأنها أجريت أعدل الحركات. ولها مراتب في نفسها، إذ هي مثال التكوين، ولها اشتراك مع الواو والياء في حال النطق بها وفي تعاقب الحركات عليها في حال النصب والرفع والخفض. وسيأتي بيان ذلك بعد استيفاء الكلام من الألف إن شاء الله تعالى.

ذكر ما في الألف من دلائل الوحدانية

فمما في الألف أنها أول أدلة التوحيد، وذلك أنها مفردة في الابتداء بها لا تتصل بشيء من حروف المعجم، ولا يشبهها إلا

---

(١) يتضح هنا الفرق بين «المشيئة» والإرادة وينسب إلى الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه تفرقته الحاسمة بين الاثنين، بل تحديده لمراتب أخرى أكثر دقة وغموضاً (انظر كتاب الزينة» لأبي حاتم الرازي حـ ١.

(٢) لعله يقصد سهلا بن عبد الله التستري بدليل أول الرسالة. ومخرج العدل في هذا النص هو «الحق المخلوق به» كما يرى ابن عربي الذي يذكر أن سهلا بن عبد الله يسميه «السبب الأول» (اصطلاحات الصوفية الملحقة برسائل ابن عربي). قارن كلام سهل في الألف، إذ نعتقد أن ابن مسرة ما يزال ينقل عن سهل وإن لم يذكر ذلك صراحة في هذا الموضع بالذات.

اللام إذا اتصلت في كلمة أو انفصلت فانضافت إلى الألف للشبه. وهي للتعريف، إذ لا ينطبق بهذا الإسم إلا معرفة ـ أعني ـ الله ـ ولا يسمى به غيره، كما قال جل وعز ﴿هل تعلم له سمياً﴾(١).

فأول الأسماء الحسنى الله، ولذلك ابتدأ به في فاتحة الكتاب.

ودليل الألف على التوحيد من بين الحروف نظير الواحد من العدد، فالواحد إذا ضربته في نفسه لم ينم ولم يزد كما زاد الاثنان في الضرب، فصار أربعة وهو قوله عز وجل ﴿لم يلد ولم يولد﴾(٢). أي لم يكن من شيء منه. كما تولدت المخلوقات من الأعداد من اثنين والحيوان المخلوق من زوجين، كما قال عز وجل: «ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون(٣) أشار إلى الوحدانية «لم يلد ولم يولد» كما في الأزواج المتولدة. فالواحد الأول لا يدل على نفسه، لأنه منفرد بذاته، مستغن عن الإضافات. والإضافات مضطرة إليه ليعرفها اضطرار الاثنين إلى الواحد إذا قلنا إثنان دل على أن قبله واحداً مضمراً فيه، إنضاف الثاني إليه، وإن لم نذكره، كما انضافت المخلوقات إلى الخالق جل وعلا. وثبتت الصفة ودلت عليه.

فلما كان المفرد الأول لا يدل على نفسه بانفراد، ويدل عليه غيره، إذا

---

(١) مريم: ٦٥. يؤثر عن الكندي «فيلسوف العرب الأول» أنه كتب رسالة في حكم العرب ومدته بناء على حساب القيمة العددية للحروف العربية المقطعة في أوائل السور بعنوان «رسالة في ملك العرب ومكثه» وقد انتهى إلى أن هذا الملك ستدهور بعد مرور ٦٦٣ على بدئه. ويوجد جزء من هذه الرسالة في مخطوطة رقم ٥٤٧٣(Britsh musem. add) (رقم ١٧٠ب - ١٧٦).

(٢) الصمد: ٣.

(٣) الذاريات: ٤٩.

أضيف إليه الثاني وكان الثاني حجاباً[1] له، دالاً عليه، خلق الخلق للدلالة عليه. إنه الفرد القديم واحتجب عن خلقه ـ كما احتجب الأول بالثاني، ودل عليه الثاني واضطر إليه كاضطرار المخلوقات إلى الخالق وكل خروج الأعداد من الاثنين. ويتناسل الحيوان من اثنين على أنه لا اختلاف فيه كاختلاف الزوجين من الحيوان في طباعها وتضادها.

ولما كان الواحد لا يدل على نفسه مفرداً ويدل على غيره، بعث الرسل داعين إلى توحيده، ومعرفين نعمه ووجوب شكره عليها، المخبرين عن سائر حكمه وتتابع نعمه. فيبين بالألف صفة التوحيد. فكان من جهة الحساب واحداً منفرداً لا يتصل بغيره من الحروف إذا ابتدىء به، وإذا أتى الألف في آخر الكلمة أو وسطها بما قبله وانفصل مما بعده، فدل ـ تعالى اسمه ـ في الابتداء به أنه الأول، وباتصاله بما بعده أنه الآخر وأنه المنشىء لما بعده، المحيط بما أنشأه لكونه في الآخر متصلاً بما قبله وأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء محيط.

ذكر الهاء والهمزة والألف والواو والياء

اعلم ـ أرشدنا وإياك ـ إن تدبرت هذه الخمسة الأحرف ظاهراً وباطناً اطلعت من جهة باطنها على سر من أسرار الحكمة[2]، وظهر

---

(١) جدير بالذكر أن نعلم أن الصوفية يرفضون فكرة احتجاب الألوهية بالعالم. وقد نص على ذلك سهل ابن عبد الله التستري، وأوضح أن الصفات الإلهية المتعلقة «بالعقل» هي كمال للذات، وليست حجاباً لها، لأن الله سبحانه لا يحجبه شيء، وإنما نظر من أبصر».

(٢) لعل هذا هو ما عناه ابن عربي في حديثه عن منزل «تنزيه الوحي» (فتوحات/ ٢/ ٦٤٦) في شأن الهنود الذي هو شر حجامة بين الخلق وما

لك من قبل ظاهرها أثر الصانع من (١٤٠) أحكام الصنعة. وذلك أن الهاء إشارة إلى الأزلية فلا شيء أقرب إلى الذات من الإرادة وليست الإرادة حالة في الذات.

فإذا نطقت بالهمزة، وأخذت بها مخرج العدل وهو الوسط، حدث من ذلك الألف الذي هو مثال التكوين - أي خط العالم بجملته. وكانت للألف من نفسها ثلاث مراتب: نفس ناطقة، ونفس حيوانية ونفس نباتية. فقيل إن الهمزة هي العقل وهي الإرادة، وإن الألف هي النفس الناطقة، والواو هي النفس الحيوانية، والياء هي النفس النباتية فالألف قائمة، والياء ساجدة والواو منحنية، وكذلك نجد هذه القوى النفسانية الثلاث في الخلق، وذلك أن الحيوان الذي له نفس ناطقة منتصب القامة مثل الألف، وما له نفس حيوانية فقط فهو راكع منحن مثل الواو، وما له نفس نباتية فهو ساجد في هيئته لأن رأسه مما يلي الأرض فقط، كالنبات كله.

واعتبرنا أيضاً الواو والياء والألف من جهة أخرى وذلك أن ننظر الواو ونجدها بين أول المخارج مما يلي، والياء أخفضها لأنها انتهت إلى الوسط. والألف مخرجها (١٤١) من الغيب مما يلي الذات. وصار فيها بين كل حرف منها مخارج وحروف، فتدبر هذا مراراً يغنك عن إطالة الكلام[1]. والله يؤيدنا وإياك بطاعته.

= تعطيه المنازل من المعارف وقد نص صراحة على أن ابن مسرة ذكر هذا في كتب الحروف (قارن ماسينون/ نصوص لم تنشر/ ٧، ٧١. -massip non, Recucil... pp. 70-71.

(١) يقصد المؤلف بذلك تحري مواضع النطق (أو المخارج) التي تحدد مراتب الموجودات بناء على فلسفة الحروف كما تشرحها المدارس التي عالجتها. =

ذكر اللام والميم وما يتلوها من الحروف

اعلم أن اللام تشبه الألف في شكلها، وهي متصلة بالألف إذا دخلت للتعريف وهي لوح الله وعلمه، والميم مشيئته، وقيل ملكه وملكوته، وقيل هو المكان لجميع الأشياء كلها. وهو من الصيرورة، لأن فيه ظهرت صورة الأشياء وتمت، والراء لتفصيل الحركات، وهي القوة الحسية التي أظهرت الحركة وفصلت ما في الغيب، وهو جوهر الزمان وقيل إنها رحمة لأنها من الصفات المحيطة. والكاف والنون هو «الكن» وهو الأمر الذي أظهر به جميع الأشياء والهاء هو[1] الهباء وهي الحروف. وهي التي ألف منها الأشياء وهي واقفة تحت السكن والياء. وقيل إنها جبريل وقيل إنها الروح التي تألفت الحروف به والعين العلم، والطاء قيل: الطين الذي خلق منه آدم، وقيل: الفطرة (١٤٢) طور سيناء أو طوى. وهذان الموضعان اللذان أظهر الله فيها أمره على موسى بن عمران ﷺ وعلى النبيين. والسين التي في سورة يس، وقيل إنها كناية عن إسرافيل. والحاء هو الحق، وهو الذي خلق به السموات والأرض والقاف قدر الله وقيل قلمه الذي كتب به الأشياء[2]

= وقد سبق التنبيه إلى مراعاة ابن مسرة للشكل الكتابي وللنظام الصوتي إلى جانب الاسم المطلق على الحروف نفسه، وربط كل ذلك بمواضع النطق. والمفهوم طبعاً هو أقرب رتبة الموجود من الذات الإلهية.

(١) يلاحظ هنا أن ابن مسرة خص حرفاً واحداً وهو «الهاء» ليكون رمزاً «للهباء» وهو أصل الأشياء، بينما ذكر فيما مضى أن الحروف جملة «هي الهباء» «فليتأمل».

(٢) يتبع ابن مسرة في هذه الفقرة مبدأ الاختصار الذي يقتصر على أول حرف من الكلمة، وواضح أن الباب مفتوح لاحتمالات كثيرة من حيث اقتراح الكلمة التي يمثلها الحرف.

وهـذه الأربعة عشـر حرفـاً الباطنـة وإن كانت تكـررت في أوائل السور. فالمعنى نبين علته إن شاء الله وبه نتأيد.

القول على الحروف وتأليفها وعدة ما تألف منها والتنبيه على باطنها

اعلم ـ أرشـدنا الله وإيـاك لـطاعتـه ـ أن لهـذه الأحـرف التي في مبادىء السور أسراراً غامضـة، وحكمة تعلن كمالها بعد أربعـة عشر يـوماً ثم ظهـوره ثم ينقبض ويرجـع إليه. وهـو مصداق قـولـه تعـالى: «وإليه يرجع الأمر كله»[1] وذلك بعد أربعـة عشر إلى آخـره. وذلك إذا تـركت النفس[2] الإمـداد لهـذا الجسم بمـا استفـادتـه من نــور العقل، وأقبلت على العقل، انقبض الأمر كله ورجع علم كل شيء إليه، وفسد العالم، وثم أمر الدنيا، وكـذلك جعـل ـ تعالى اسمـه ـ النفس النـاطقـة كـالقمـر، وجعـل العقـل كـالشمس، فهـذه النفس النـاطقة[3] التي في الإنســان تستمد من نـور العقل كمـا يستمد من ضياء الشمس، ويظهر ذلك العلم الـذي استفادتـه بثمانيـة وعشرين حرفاً على عدد منازل القمر.

وكذلك يعبر الإنسان عما في ضميره بثمانية وعشرين حرفاً. وفي هذا دليل على أن العالم الصغير جزء من العالم الكبير[4] فإفهم هذا

---

(١) هود: الآية الأخيرة.

(٢) من هذه إشارة إلى فكرة العالم الصغير الذي هو الإنسـان microcosn والعالم الكبير macrocosm.

(٣) قـارن رسالـة التستري (من التـراث الصوفي / الجـزء الأول) وانـظر تفسير القــرآن العــظيم، لــه أيضــاً من تفسيــره لآيــة التــوفي ﴿الله يتــوفى الأنفس...﴾.

(٤) هذا تأكيد لما سبق.

ونذيره، فهو من دقيق العلم الذي قد عدم أثره، وانقطع خبره.

وعن اعتبار القمر مع الشمس تظهر لك النفخة في الصور وبعث الأنفس كما بدأها أول مرة، إنه «يبدأ الخلق ثم يعيده».

القول على الم

قال أهل العلم بالكلام الباطن: إن الم هو اسم الله الأعظم، وإن الألف إشارة إلى ذات الله تعالى، لانفراد الألف عن الاتصال، وهو الاسم القديم الأزلي الذي لا يفسر بأكثر من هو ولما كانت اللام تصحب الألف ويتصل بها من بين سائر الحروف، كانت دالة على الحجاب الأول، والغيب المكنون. وهو الاسم الذي تسمى الله[1] به.

ولما لم يكن بعد الألوهية في نظر الخلق أعظم من الملائكة في الترؤس والقدرة على الأشياء، وكانت الميم الاسم الثابت، ولذلك قال عز من قائل: «عالم الغيب والشهادة»[2] لأن جميع الأشياء شيئان: ظاهر وباطن، وله علم محيط بالباطن والظاهر. فالمحيط بالباطن هو الذي انفرد به، وهو لوحه المحفوظ، واسمه المكنون، وهو اللام. والمحيط بالظاهر الذي هو جسم الكل هو النفس الكبرى، وهي الملك. وهي التي كنى عنها ـ تعالى ذكره بالميم.

فكمال معرفته في معرفة هذه الثلاثة الأسماء التي دلت الحروف عليها، كما أن معرفة الإنسان بالكمال هو معرفة الثلاثة الأشياء: في معرفة نفسه التي هي محتجبة في جسمه التي هي ذاته، وفي معرفة

---

(١) يصرح التستري بأن الإسم الذي تسمَّى الله به هو الذي خلق به الخلق. وتمثل أداة التعريف من هذا «الخلق».

(٢) التغابن: ١٨، الرعد: ٩١، المؤمنون: ٩٢.

جسمه[1] لأن الإنسان ليس شيئاً أكثر من هذه الثلاثة: أعني النفس والروح[2] والجسم.

فالنفس هو ما هو، وبالروح صار فعالاً متكلماً متصلاً بالأشياء. كذلك هذه الثلاثة الأشياء من الباري تبارك اسمه وتقدست أسماؤه: لما كانت ذاته بائنة عن الأشياء، غير مخالطة لها، احتجب بحجابين وكانت الحجب من جهة خلقه، لا من قبله تعالى، لأنه لا يحجبه شيء، ولأنه حجب الخلق بخلقه، وتجلى بخلقه. فسبحان من «لا تدركه الأبصار وهو (١٤٥) يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير»[3].

فكان الحجابان وسطاً بين الخالق وخلقه. فيهما عرف، ومنهما ظهر أمره. أحدهما كالروح من الإنسان، وهو الغيب. والآخر كالجسم وهو الشهادة أي القوة التي شربها الأشياء المحسوسة، واتصل بالخلق من قبلها.

---

(١) هنا يضطرب النص، ولعله يريد معرفة ذات الروح.

(٢) يفرق ابن مسرة هنا بين النفس والروح وقد أورد ابن باجة المتوفى ٥٣٣ هـ ١١٣٨ م من رسائله القول في الصور الروحانية، الفصل الأول(٤٩، نشرة دار النهار، بيروت ١٩٦٨، أن الروح يقال من لسان العرب على ما يقال عليه النفس ويستعمله المتفلسفون باشتراك، فتارة يريدون به الحار الفريزي، الذي هو الآلة النفسانية الأولى، فلذلك نجد الأطباء يقولون إن الأرواح ثلاثة: روح طبيعي، وروح حساس وروح محرك ويعنون بالطبيعي، الغذائي، إذ يوقعون الطبيعة من صناعتهم على النفس الغاذية ويستعمل على النفس لا من حيث هي نفس محركة والنفس، بل من حيث هي نفس والروح أثناء بالقول، واحد بالموضوع، والروحاني منسوب إلى الروح إذا دل على المعنى الثاني ويدلون به على الجواهر الساكنة المحركة لسواها. وهذه ضرورة ليست أجساماً، بل هي صور لأجسام».

(٣) الأنعام: ١٠٣.

وبهاتين الإحاطتين عرف وبها تسم[1] الله الرحمن الرحيم. وقيل إن معنى الم: أنا الله الملك فمعنى الألف: أنا، ومعنى اللام: الله، ومعنى الميم الملك. إلاّ أنّ هذا الكلام إذا اعتبرته وجدته مطابقاً لما ذكرنا.

وقيل إن الألف إرادة الله كما ذكرنا، وإنها أول الأشياء، والميم مشيئته الجامعة للخير والشر والحسن والقبيح[2] والحساس والروحاني. ولذلك سمى كل ما ظهر وبطن شيئاً لأنه من المشيئة.

والإرادة حق محض، ونور خالص، وحكمة بالغة، فلما أحكم مشيئته بإرادته، قام فيما بينهما اللوح الذي كتب فيه جميع المقادير، وأودعه جميع المقادير، وأودعه جميع سره. ولذلك قال: «الم ذلك الكتاب» بمعنى أن الكتاب هو هذه الثلاثة: إرادته، ومشيئته. وعلمه وهو أوجه، لأن الكتاب إنما هو عن قوة مصورة، أغني القلم. وعن ـ قابل لتلك الصورة (١٤٦) وهو اللوح المكتوب، وقيل: معنى الم: المنزل ذلك الكتاب لا ريب فيه، أي منزل من الله، وكذلك في آل عمران قيل إن معناه: المنزل الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم. وقيل معنى الألف، الله، والميم كناية عن محمد، واللام لما كانت وسطاً بينهما كانت.كناية عن جبريل عليه السلام والله أعلم وأحكم.

---

(١) لعلها تسمى.

(٢) فلاحظ هنا أن ابن مسرة يخالف المعتزلة في مسألة الخير والشر والحسن والقبح، وهذا مثل من الأمثلة التي تحمل على الشك فيما ذهب إليه كتاب سيرته من نزعته المؤيدة المعتزلة من آرائهم الكلامية.

القول على المص

أما «المص»[1] فقد قيل فيه أقوال: فأولها ما أشرنا إليه مما قدمنا ذكره أن اسم الله الأعظم على أربع صفات، وأن كل حرف من هذه الحروف يشير في الدلالة إلى صفة من تلك الصفات. فالصفة الواحدة منها ذاته ـ تبارك وتعالى ـ والألف كفاية عنها وهي منفصلة عن الأحرف غيرها، والأحرف المتصلة بها اسمه، وهو منفرد عنها بذاته: أعني الألف. وهي حجب له، ففي هذا دليل وأن ذاته تعالى غير متصلة بشيء وأن صفاته بابنة عنه، دالة عليه. وبعضها في المرتبة أعلى من بعض، ومن اتصال بعضها ببعض دليل على تناهيها. وهي صفات ثلاثة: ـ صفة الألوهية (١٤١) وبعدها في المرتبة صفة الملك، وبعد ذلك النعمة والخلق.

فيكون الاعتبار من قوله «المص»: الألف: أنا، واللام: الله، والميم: الملك والصاد: الصانع. ونجد ذلك ظاهراً بيناً من اعتبار أحوال الدنيا، فإنا نجد هذه الصفات الثلاث ظاهرة للعيان، بينة موجودة في الأعيان وذلك أن أدنى صفات الإنسان: الصناع وأصحاب المهن تستخبرهم وتناولهم الأشياء بذواتهم. ثم نجد فوقها في المرتبة الملوك ومن لاذ بهم، من ذوي المملكة. فهم يحكمون عليهم ويصرفونهم تصريف المولى للعبيد ثم نجد مرتبة أخرى فوق ذلك وهي مرتبة الألوهية. وهي النبوة ومن لاذ بها، وهم العلماء والحكماء. ونجد أمرهم نافذاً في المملكة. ولا يقوم للمملوك ملك إلا على ما يوجب حكم النبوة ففي هذا دليل واضح لمن لقن كيف هي مراتب الصفات، وإنما هي الذمامات[2] بجميع

(١) أول سورة الأعراف.

(٢) أي الربط والعلاقات.

المخلوقات وفوق ذلك مرتبة رابعة بائنة عن الخلق، غير متصلة بهم، كما هي الألف منفصلة عن هذه الثلاثة الأحرف.

وعلى هذه الصفة والمرتبة نجد الحيوان والنبات والإنسان ـ وذلك أن النفس النباتية ليس لها، إلا حفظ الجسم وتصويره، وإنماؤه، فهي قوة صانعة والنفس الحيوانية قوتها بمنزلة الملك المسلط، يأكل منه ما شاء ويحكم ما شاء، ثم النفس الإنسانية بالعقل الذي جعل فيها كالإله (الآلة، الإله)، تصدق الحيوان كيف تشاء وتسوسه.

فبالصفة الأولى التي هي الصاد تسمى الله صانعاً وخالقاً ومصوراً، وبها صنع الكل وبالثانية ملكهم وأحاط بهم، وقدر عليهم وبهذه الصفة تسمى ملكاً وبالصفة الثالثة أحاط بالصفتين المتقدمتين وبجميع المخلوقات، وبها علم الأشياء ومنها فصلها، وهي مكنون سره، وهي التي انفرد بها، ولم يسم بها أحد سواه. وهي الألوهية. وبالرابعة انفراد عن خلقه، وسبق الأشياء كلها وبان عنها «فليس كمثله شيء». وقد وصف ـ تعالى ذكره ـ بهذه الصفات الثلاث نفسه لمن لقن فقال، تعالى في تفسير الصفة الأولى «هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم»[1] وقال في الميم وهو الاسم الثاني «هو الله الذي لا إله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن ـ المهيمن العزيز الجبّار المتكبّر»[2][3] (١٤٩) وقال في تفسير الصاد «وهو الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى»[3] . فعلقت هذه الصفات الثلاث بهو، وهو كناية عن

---

(١) الحشر: ٢٣.

(٢) الحشر: ٢٤.

(٣) الحشر: ٢٢.

الألف التي هي إشارة إلى الذات وفي هذا كناية.

وقد عبرت الفلاسفة[1] عن هذه الصفات بغير هذا اللفظ فقالت:

إن الموجودات أربع مراتب: ذات الله ـ تعالى وتقدست أسماؤه، وهو المباين للأشياء، ثم العقل الكلي وهو الذي سموه المثال المجرد من الهيولي، وهو الجامع للفضائل الإلهية، ثم النفس الكبرى، وهي المستغرقة من الهيولي، أعني الجسم، وهي الحاملة لجثة العالم. وبهذه النفس المستغرقة قام الملك، وتسخرت الأفلاك، وحمى الكل وهي جامعة عندهم لصفات الملك والسياسة.

ودونها في المرتبة الطبيعية، وهي مستغرقة في الجسم الجرمي، صانعة له، ومن قبلها هو التصوير، وجميع الصناعات.

ونجد اعتبار هذه الصفات الثلاث من الإنسان، لأنه إذا أراد فعل شيء دبره وأحكمه بالروح الإلهي الموضوع فيه حتى تقوم صورة ذلك الشيء مثالاً بادياً للعقل في غير جسم. ثم إن ذلك المثال يحرك النفس الحيوانية المالكة لأعضاء الجسم. الحاملة له، فتحركه (١٥٠) على ترتيب ما في المثال المجرد نحو الشيء المصنوع. فإذا صنعت الجوارح شيئاً فإنما هو تحريك النفس لها، وأخذت البيان بالتصوير من أجل أن القوة الصانعة فيهما، ولهذا مثلوا فعل الباري، تعالى أنه إذا أراد فعل شيء أبرز مثاله في اللوح المحفوظ، فكان ذلك داعياً إلى الأمر بتنفيذ ذلك الشيء، فيحرك

(١) من هذا النص اعتراف ابن مسرة بإفادته من الفلسفة وواضح من الأفكار المبثوثة في هذه الرسالة أن معظمها مستمد من الأفلاطونية المحدثة مع بعض التعديلات الضرورية التي اقتضتها عملية التوفيق.

الأمر القوة المحركة، وهي النفس الحيوانية، فتحرك النفس الحيوانية الطبيعة، فتجمع الطبيعة الهيولى بتحريكها واعتدالها وتهيئه لقبول المثال وتصنعه»[1].

وقالوا إن الطبيعة حكمة الله للأشياء المصورة لها. وإنما قال تعالى: ﴿المص. كتاب أنزل إليك﴾[2] يعني القرآن وفهمه، لأن القرآن ليس شيئاً غير هذه الأربعة وتفسيرها لأنه فسر فيه خلق السموات والأرض، وتصوير هذا وإحكام صنعتها وترتيب الخلائق. وذكر فيه ملكه وقدرته على الأشياء وكيف زمها بملكوته، وأن كل شيء في قبضته. ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾[3]. وفسر فيه الألوهية، وكيف أحاط بغيوب الأشياء ومقاديره وحكمته وعدله. ونزه فيه ذاته عن كل ما يلحق المخلوق من النقص.

والقرآن ـ تفسير وتنبيه على جميع ذلك كله. وقد قيل: إن الصادر من صادق، وقيل (١٥١) أيضاً معنى ذلك المخرج صدرك. «كتاب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه».

---

(١) إن تأمل هذه الخطوات المتدرجة من عملية إبراز الخلق إلى الوجود تحمل نفس النظام الذي شرحه ابن عربي في كثير من مؤلفاته. ومثل هذه النظم الفكرية تطور مبدأ قياس الغائب على الشاهد إلا من حالات تحتاج إلى تفصيل بيان.
قارن مفهوم الطبيعة لدى كل من أرسطو وابن سينا والتستري، ولاحظ الفروق الأساسية.

(٢) الأعراف: ١، ٢.

(٣) النمل ٨٨.

القول على الر

قـد تقـدم الكـلام لنـا في الألف والـلام، وأن الألف إشـارة إلى ذات الله تعالى، ودال عليه، وأن اللام كناية عن لوحه، وهو المثـال الـذي خلق عليه الخلق، وهـو عرضـه ـ تبارك وتعـالى اسمه. وأمـا الـراء فهي للتفصيل لأن البـاري ـ تقدس اسمـه ـ لما دبـر الأشياء، وأحكمها، وقام المثال فصل مـا في اللوح بالقـوة المتحركـة، أبرزه بهما إلى الفعل. والراء القوة المظهرة للحركة التي بها تمام الفعل. وهي جوهر الزمان، وعنها تم الفعل، ودليل ذلك مـا نص الله تعالى في القرآن في قوله تعالى: «الر كتاب أحكمت آيـاته ثم فصلت»[1] فالألف واللام هي آيات الكتاب، والراء للتفصيل، وبالحركـة انفطر كل شيء، ولولا هي لكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ونطفة واحدة.

فأمثلة الأشياء، ومقـاديرهـا فوق الحـركة سـاكنة. جملتـه في أم الكتـاب. لا تغيير لهـا ولا تبديـل ولا انتقال. وهي الـدهر الـداهر، والقوة المحركة في أفق المثال، مثيرة للحركة، ما في ـ الكتـاب من القضايا مفصلة لآيـاته. وجملة مـا في ـ الكتاب من القضـايا مفصلة لآياته. وجملة ما في الكتاب هو مثال العالم بما فيه، وما يكـون منه ولمـا كان، وكيف كـان. والمدة التي خـرج فيها ذلـك المثـال من العقـل إلى الحس فظهر ما فيه، ففي المدة التي تم فيها خلق العالم، وهي الستة الأيام التي ذكرها الله في كتابه. ولذلك تكررت الراء في سـتـة مواضع ليكون دليلاً على تلك الأيـام الستة وهي مـدة ظهور مـا في اللوح المحفـوظ من مثال الخليقـة. ولذلـك كُنِّي تبـارك وتعـالى عن

(١) هود: ١، ٢.

الستة أيام في أوائل السور التي ذكر فيها ألر، فقال في سورة هود، بعد آيات يسيرة من السورة ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾[1] فهو كناية عن ذاته، والعرش كناية عن اللام وهو اللوح، والر: كناية عن الأيام، لأن الر التي في يونس كناية عن اليوم الأول. والتي في هود كناية عن اليوم الثاني، ولذلك قال في يونس ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾. والر الثالثة في يوسف، والرابعة في الرعد. وقد كُنِيَ تبارك وتعالى اسمه ـ فقال فيها ﴿يدبر الأمر يفصل الآيات﴾[2].

فتبرير الأمر إحكام الكتاب. وتفصيله إظهاره بالحركة والفعل ـ والر الخامسة في إبراهيم والسادسة في الحجر، فهذه ستة أحرف على ستة أيام ولذلك تقطعت الحركة والمدة من هذا العالم الأسفل عندنا على ستة، وهي الستة الأيام، واليوم السابع هو يوم السكون والتمام[3] ولهذه العلة سبتت اليهود فيه أي سكنت. وهو اليوم الذي استوى فيه على العرش. ولا يحتاج إلى شرح معنى الاستواء، وانقضت حركة الفعل بإذن الله.

وقد قال بعض أهل العلم: إن معنى الر: الله الرحمن.

(١) آية: ٦.

(٢) الرعد: ٢.

(٣) رأي في غاية الأهمية بالنسبة للتدبير والتفصيل. ويلاحظ أن ابن مسرة هنا يبدو ذكياً في أنه يذكر سبت اليهود أي راحتهم في اليوم السابع، ولا يذكر أن ذلك لسبت الله سبحانه كما يعتقد اليهود، بل يكتفي بذكر الاستواء على العرش دون تحديد لمفهوم الاستواء، مما يدل على عدم التزام مرة أخرى بآراء المعتزلة في هذه النقطة.

القول على كهيعص

أمـا هذه فقيـل: ـ إن معنى الكاف هي كاف الكن، وهي الكلمة التي هي علة الكـون[1] كله، وأتت في الترتيب بعـد الـر، والمـر، والكلام تسبقه الإرادة والتدبير والعلم، وبالقول يـظهر جميـع ذلك. والأمـور كلها في الغيب مكتـوبة محكمـة مرتبـة، وبالكن أظهـرها، والهاء بعد الكن لأنها هي الهباء وهي الحروف التي نطق الله بها من قبـل الخلق . ومنهـا تـألفت الأمـور البـاطنـة ، وهي قـوى مفـردة نفسانية، ولذلك صـارت للقوة النـاطقة في المـرتبة فـوق الحروف، فـإذا أردت التعبير عن المعـاني ألفت من الحروف وكسـوتـه روحـاً فظهر للسمع ـ والياء كناية عن ذلك الروح، والعين كنـاية عن العلم وهو المعنى الباطن الذي دل عليه ذلك الكلام. والصاد هو المكـان الذي ظهر فيـه الأثر من المؤثـر. وكما أن تـأليف العقل ونـزكيه من اللوح والقلم في المـرتبة الأولى كـذلك النفس في المـرتبة الثـانية، وتـأليفها من الكن والصـاد. والكن فيه كنـان: كـل شيء وصـورتـه ومثاله، والصاد هو المكان الحامل لجسمه. ولـذلك كـانت النفوس كلها مرتبطة بالروح وهو جسم هوائي لطيف روحـاني بالـروح، وهو الحامل لجميع الأجسام، وهو نهايـة الجنسين ومكانـه. والنفس هي مثاله وصورته لأن البارىء ـ تعالى أراد الأشياء أو لا فأحكمها ورتبها وصورها، ثم أظهر ذلك بأمره.

والأمـر قـوة نـاطقـة، وحـروف مؤلفـة، وروح محصـورة، وعلم مدلول عليه. وقيل معنى «كهيعص» كلام يوجبه عالم صادق. وهذه

---

(١) انـظر تعليق المؤلف على هـذه الكلمـة في رسـالـة التسـتري (من التـراث الصوفي) الجزء الأول تعليق رقم ٤ ص ٣٨٠ وما بعدهـا حيث يعرض آراء ابن مسرة وابن عربـي والمكي وغيرهم.

الصفات لازمة للكلام، لأن الكلام النافع هو الهادي الذي ينطق به عن علم، ويتحرى به الصدق ولذلك قالوا قرن به هذه الحروف. والكلام إن كان عن جهل وكذب (كان) ضلالاً وهي أضداد هذه الحروف.

القول على طه

فأما طه فقيل إنها كناية عن الطور، وقيل عن طوى (طويا)، وهو الذي ذكر الله في هذه السورة في قوله «إنك بالواد المقدس طوى»[1]، وقيل: «إنها كناية عن الطين، وهو الذي خلق منه آدم، وكل مخلوق على وجه الأرض. وبقوله «كن» خلق منه الأشياء، وكذلك قال في آدم عليه السلام: إنه خلقه من تراب ثم قال له كن».

وقال سهل بن عبدالله التستري: إن جميع الأشياء المخلوفات إنما حدثت من الكاف والنون، والصاد هو المكان الذي حدثت فيه المخلوقات، وأصول الأشياء التي خلقت منها المخلوقات هو الهواء والعمى (العماء) وهو الهبا والريح والجو والماء والنار والنور والظلمة والطين، وهي واقعة تحت الكون. وفوق ما ذكرنا أربعة: وهي القلم واللوح والكن والصاد، فهذه أربعة عشر آية (هكذا). وهي أصول الأشياء كلها: وبحروفها أقسم الله بالقاف من حروف القلم وكذلك الميم والحاء أيضاً من حروف اللوح، والكاف من حروف الكن، والنون كذلك. والصاد كناية عن الصادق، والهاء عن الهبا والهواء (هوى): والراء عن الريح، وكذلك إلى آخرها.

وحدث من هذه الأشياء العرش والكرسي والجنة والنار

---

(١) طه: ١٢.

والسموات السبع والأرض والبحار والملائكة والجن والإنس والحيوان والنبات.

القول على طسم وطس

أما طسم وطس فمعناها: وحق طورسينا، إعظاما له، لأنه الموضع الذي أظهر الله فيه كلامه، ومن قلبه صدر الوحي إلى كل شيء، ولذلك قال النبي ﷺ «أعطيت الطواسين من ألواح موسى»[1]. وكذلك في السور الثلاث التي في أوائلها طسم وطس، فيها بدايات يسيرة خبر موسى وطور سيناء.

فمعنى الطاء كما قلنا: طور، ومعنى السين: سيناء ومعنى الميم: موسى. وقيل معناه: أنه أقسم بالطين الذي خلق منه آدم عليه السلام، وجميع المخلوقات التي في الأرض. والسين: قسم «بالسموات» كما قال: فورب السماء والأرض»[2]. وقيل إن الطواسين وطه إنما كانت أربعة أقسم الله بها في هذه الأربعة مواضع، لأن نزول أمره تبارك وتعالى كان على أربعة أنبياء، وهم معدن النبوة فنزل أمره أولا على إبراهيم، وكان نزول الأمر وظهوره إلى الطور، وأفض إلى إبراهيم، وأخذ منه صحفه وهو معنى قوله «طه» الطاء: طور، والهاء إبراهيم ونبوته، ثم نزل بعد ذلك إلى الطور على موسى، وهو معنى قوله، وقد فسرناه والميم موسى، ثم طين. فالطاء كناية عن الطور كما قلنا، والسين عن عيسى، ونبوته ثم طسم وهو نزول الأمر وإفضاؤه إلى محمد ﷺ وعلى جميع النبيين، والميم كناية عنه.

---

(١) لم أعثر لهذا الحديث على مصدر موثق.
(٢) الذاريات: ٢٣.

القول على حم عسق

معنى الحاء: الحق، وهو الاسم الذي خلق الله به السموات السبع. وهذا الاسم ينقسم على سبعة أسماء، كل اسم منه حال في سماء وأرض يحملها ويمسكها ويقيمها إلى الأجل المعلوم في العلم المكنون. ولذلك كانت الحواميم[1] سبعا، كناية عن هذه الأسماء السبعة والسموات السبع. ودليل ذلك قوله ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾[2] والميم كناية عن الملك، لأن له تعالى من كل سماء وأرض قوة مالكة قاهرة، وحقاً قائماً ولولا ذلك لما ثبتت السموات والأرض. ولذلك قيل إن له في كل سماء كرسياً ولذلك قال تعالى: ﴿قوله الحقّ[3] وله الملك﴾. فثبات كل شيء مما في السموات والأرض إنما هو بهاتين الصفتين: الحق والملك.

وقد نجد ذلك ظاهراً في الممالك والمراتب وجميع الأشياء المحسوسة، فإن الملك إنما يقوم بهاتين ـ الصفتين ـ أعنى أن يكون الملك قاهراً قادراً عدلا مستعملاً للحق والعدل (وحيث) لا قدرة به ولا استطاعة فسد ملكه، وأهلك رعيته كما أنه لو كان ذا قوة واستطاعة ولم يكن له عدل ولا حق أفسد ملكه، وأتلف حاشيته.

وكذلك الإنسان: جعل الله فيه هاتين القوتين ليكون صلاحاً له في حياته وبعد مماته، فجعل فيه من قوة ملكه ما يقدر به على ملك جسمه ونقله (لعلها وعقله) وضبط أعضائه، وهي الروح الحيواني الحامل لجسمه وجعل فيه من الحق وهو النور، وهو الروح الذي

---

(١) من الأصل: الخواتيم.

(٢) الحجر: ٨٥، الدخان: ٣٨.

(٣) الحجر: ٨٥، الدخان: ٣٨.

نفـخ في آدم. والدليـل على أن ذلك الـروح هو الحق، أن النفخـة التي نفخ في آدم هي قوله «كن» وهي الكلمة التي خلقه بها والكلمة هي قوله «وقوله الحق» فبهذا الروح، الذي هـو الحق، دبر الإنسـان معـاشـة، ونهى نفسـه عن القبيـح كله، وأنار الحق قلبـه، وعمل به وساس الأمور وميزها وخلصها.

ولو عدم ذلك النور لكان كالبهائم، ولو عـدم الروح الآخـر لكان كالحجر الجلمود.

وأمـا العين والسين فهما كنـاية عن العلم السـابق. والقاف قـدره النافذ. «كذلك يوحي إليك وإلى الـذين من قبلك» وقيل حم «حم» حق ما أقول. ومعنى «عسق» ما أقول أعبر واسمع قـولي: ﴿كذلـك يوحى إليك وإلى الذين من قبلك﴾[1]. والدليـل على أن الحاء من الحـواميم كناية عن الحق، ذكره في أوائـل هذه السـور السمـوات والأرض السمـع وأنـه خلقهن بـالحق وذلـك قـولـه ﴿حم والكتـاب المبين ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾[2] وكذلك باقي الحواميم السبع فافهم.

القول في القاف

قـال: تقدم قـولنا في القـاف أنـه القـدر من «حم عسق» . وأنـه حرف من حروف القلم كمـا قال سهـل بن عبد الله[3] والقلم تـأليفه

---

(١) الشورى: ٣.

(٢) الأحقاف: ٣.

(٣) سهل بن عبد الله التستـري صوفي كبيـر من صوفيـة القرن الثـالث الهجري تـوفي ٢٨٣ هـ وقـد نشـر المحقق بعض مؤلفـاتـه في جـزئين بعنـوان «من التراث الصوفي».

من ثلاثة أحرف: قاف ولام، وميم. القاف: مقدر واللام: العدل، والميم: المشيئة، لأن القلم هو الجامع لهذه الثلاثة، لأن به يظهر الله تعالى قدره ومشيئته وعدله فالقلم هو جماع هذه الثلاث صفات. والله تعالى جامع للعدل والحكم والوعد والوعيد، لأن اللوح ليس شيئاً غير عدله وحكمه الذي حكم، ووعده الذي وعد، ووعيده الذي حذر.

والقدر قدران: قدر سابق قديم يحمل في اللوح المحفوظ، وقدر مفصل من القدر المجمل. فالأول ساكن، فرغ منه، والثاني متحرك فاصل[١] من الجملة الأولى. وقد كنى الله تعالى عن القدرين جميعاً، فذكر الواحد، وهو السابق من «جيم عسق» والأحرف تنبيهاً إلى ذلك.

وأحدهما[٢] هو الذي ينفع فيه الدعاء، وترجى الإجابة، وفيه استثناء والثاني لا ينفع فيه الدعاء. ولما كان القدر قدرين[٣] كرر الله هذه الحروف التي في أوائل السور مرتين، وكذلك العين تكررت مرتين، أحدهما في سورة «كهيعص» والثانية في حم «عسق»، لأن العلم علمان: علم الغيب، وعلم الشهادة، فعلم الغيب هو السابق وعلم الشهادة هو العلم الأفضل المحيط بالمكونات التامة والموجودات التي ظهرت وخرجت من الإمكان، وبرزت للعيان، ولذلك قال تعالى «عالم الغيب والشهادة»

ولما تكررت الميمات، من أجل أنها للملك، والملك في كل

(١) لعلها مفصول ويجوز أن تكون «فاصل» هنا، بمعنى متميز من الجملة الأولى.
(٢) الإشارة للقدرين اللذين تحدث عنهما.
(٣) في النص «كما» زائدة.

شيء، لأنها قوة محيطة بالأشياء، ولذلك قال تعالى ﴿بيده ملكوت كل شيء﴾. والميمات المخصوصة بالذكر هي الجوامع للأشياء، وهي دعائم ملكه عز وجل، ولذلك خصها بالتكرير وهي خمسة عشر ميماً. وتفسيرها ما نص الله ودل عليه. وذلك أنه رتب أربعة ملائكة يحملون العرش، وأربعة يحملون الكرسي: هذه ثمانية، وسبعة يحملون السموات والأرضين السبع. ولكل سماء منها ملك حامل لها، محرك لفلكها، مقيم لأمرها. وهذه الميمات الأربع ذكرها من الصنف الأول. وكذلك اللام أيضاً، تكررت في مواضع كثيرة وهي كناية عن العدل، والعدل الشائع في السموات السبع والأرضين وفي كل شيء

وأما الصاد فتكررت في ثلاثة مواضع، وهي كناية عن المكان والأمكنة ثلاثة: المكان الأول المحيط بالكل وهو موضع الإمكان ثم المكان الثاني، هو موضع الانفعال، ثم المكان الثالث، وهو الحامل لصور الأشياء، وهو محيط بالسموات والأرضين السبع. وهو الروح المحصورة في جسم هذا العالم، وهو الذي ينفخ فيه إسرافيل. وقيل أيضاً إن قاف كناية عن القرآن العظيم.

القول على النون

أما «النون» فهي حرف من أحرف الكنى. لما نطق الله به وقام، كان روحاً ومثالاً لجميع المخلوقات. ولما قام كان النور أسفل، وهو نهاية الحركة والكون. وصار الكاف أعلى وهو موضع مندفع الحركة والأمر. وأن الكن مثال العالم. وأن الأشياء كلها الموجودة المحسوسة إنما حدثت بين الكاف والنون، ولذلك جعل الله النون آخر الحروف التي أقسم الله بها. والنون نهائياً، وهي آخر آية من آيات الكتاب.

فالكاف أول الحركات، وهي بدء ظهور المقدمات من أول النصف الثاني والنون آخره، وقيل إن النون هي الدواة التي استمد القلم منها، ولذلك قال: ﴿ن * والقلم وما يسطرون﴾. وقيل إن النون هو النور الأعظم، وهو الغيب الذي استمد منه القلم علم الأشياء المكونة، ودليل ذلك قول الله تعالى في هذه السورة: ﴿أم عندهم الغيب فهم يكتبون﴾[1] أي يستمدون منه ما شاءوا كما فعل القلم، وقيل أيضاً إن النون هو الحوت الذي عليه قرار الأرضين، وهو الحامل للأرض وما عليها.

القول في ترتيب هذه السور

إنما كانت النون آخر آيات الكتاب، لأن الروح الحامل للأرض مكانها، لأن الروح هو المكان الحامل لجميع الأجسام. وهو النسيم المحيط بالأرض ظاهراً وباطناً، وهو الذي يستمد منه الحيوان بالاستنشاق فيحمل أجسامها ويقيمها، وهو معتدل الطبايع، مضغوط محصور يحمل الأرض، فإذا ضعف طبع من طباعه في موضع الأرض، ضعف عن حملها، فتزلزلت وإنما سمي «نوناً» لأن النون هو ـ الحوت بعينه. وصورته على شكل حوت، وهو موضع الماء والطين في أسفل السافلين، وهو نهاية الكون، ومنقطع الحركة. وهو الحامل لهذين الجسمين الثقيلين ومالك لهما، وهما الماء والأرض بلطافته، وحامل لجثث الحيوانات.

والقاف بعدها في المرتبة، وهي النفس الطبيعية المنبعثة السارية من النفس الكبرى الفلكية نحو الأرض. وهي متعلقة ومتشبثة بالنسيم الحامل للأرض المطيفة بها. وهي النفس الجميلة التي أخذ منها كل ما وقع تحت فلك القمر من الحيوان المتنفس وغيره

(١) القلم: ٤٧.

جـزءاً ومن النسيم جزءاً آخـر، فصار ذلـك الجـزء من النفس مثـالاً لجسمه مع ذلك الجزء من النسيم وقـوة له مثـال ومكان والقـاف هو القـدر، وهو المثـال، ومرتبتـه تحت فلك القمر إلى مـركز الأرض. ومنه انفصلت أقدار هـذه المكونـات، وأمثلتها وصـورها التي تحت فلك القمر كلها. وكـل ما تحت فلك القمـر إنما هـو ثلاثـة أشياء: جسم وروح ونفس. فالجسم منها هي الأرض وما عليها من المـاء، والـروح المحيط بهـا هـو الهـواء وهـو مكـانهـا، والنفس هي القـوة السارية إليها من الفلك في هذا الهواء.

والنفس لا قـوام لها إلا في الـروح، وهما لا يفتـرقان، ولـذلـك جعلها في المرتبة أحدهما مما يلي الأخرى للمطابقة.

والنفس السارية في هـذا الهواء المحيط بكـرة الأرض هي القدر المفصل الذي لا استقرار له، ولذلك صـارت الأشياء التي في هـذا المكان في كون دائم وفساد سرمدي.

وفوق القاف في المرتبة الحواميم السبـع. وهي كنـاية عن مثـال كل قلب منها الحامل له ومثاله.

فالحاء هي الحق، وهي الكلمة التي كان بها، وهي مثاله.

والميم كناية عن الملك، وهـو الروح الحـامل لجسم السمـوات والأرض، والعـالم للروح الساري في الجثـة الكلية ـ أعني العالم ـ إلى حضيض الأرض.

والصادر هو الروح المخصوص في جسم العالم، هو مستمد من الـروح المحيط بجسم العالم، الخـارجي عن جسمه، وهـو الصور الذي ينفخ فيه إسرافيل ولذلك أتى إسرافيل فوقه في المرتبة.

و «يس» كناية عنه بمن فوقه في المرتبـة الملائكـة الأربعة الـذين يحملون الكرسي تكررت الميم قبل يس في أربع سـور: العنكبوت

والروم ولقمان والسجدة وإلى هاهنا انتهت المملكة الفلكية.

ثم بعدهم الروحانية «ن» النورانيون الذين يتنزلون بالذكر والذهن هو العقل الكلي الذي خص الله تعالى بـه ـ النفس الكبرى التي في الكرسي الحامل، ومنه أعطي جميع من في السموات والأرضين من الملائكة والجن والإنس جزءاً فعقلوا به، وعلموا خالقهم وكنى عنـه في أربع سور نـزل الذكـر على أربعة أنبيـاء وهم: إبراهيم ومـوسى وعيسى ومحمد ﷺ وعلى جميع النبيين.

فإبراهيم (عليه السلام) من التي فوقها، وعيسى عليـه السلام من الوسط، ومحمد ﷺ من العليا، وهي مما يلي الـذكر الأعلى والنـور الأعظم.

ثم فوق الذكـر في المرتبـة موضـع الكن، وهو خـروج الأمر من الـذكـر الأهلي وهـو الغيب إلى النفس الكبـرى، وإمـداده إيـاهــا، ولذلك جاء بعدهـا في المرتبـة كهيعص، وهو آخـر الذكـر الأعلى. وهي خمس آيات والأدنى إلينا الر، وهي منبعث الحركة، وأنـه قاع الأمر ولإخراج ما في المثال الأول كما قدمنا ذكره. ثم المقام الثاني وهو الصاد وهو الأعظم المحيط بالكل، وهو المكان الكلي فالزمـان الكل. والصاد ـ هو المكان، واللام المقام الثـالث وهو اللوح الأول وهو المثال المجرد، وهي الصورة التي خرجت إلى العقل.

والميم هـو المقام الـرابع وهـو المشيئة الكبـرى، وهي الإمكـان التي كان فيها كل شيء من خير وشر وحسن وقبيح.

ثم المقام الخامس الألف وهي إرادة الله تعالى بها أحكم مـا شاء وبها خلق الخلق وهي أول الأشياء ظهوراً.

كمل الكتاب

بحمد الله تعالى

ثانياً: رسالة الاعتبار

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد نبيه

رسالة الاعتبار للفقيه أبي عبد الله الجبلي رضي الله عنه وأرضاه

سلام عليك ورحمة الله، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو وأصلي على نبيه، وأسأله السراد في جميع الأمور.

ذكرت ـ رحمك الله ـ أنك قرأت في بعض الكتب أنه لا يجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى أعلى إلا مثل ما دامت عليه الأشياء من الأعلى إلى الأسفل، وتطلعت إلى تحقيق ذلك وتمثيله.

اعلم ـ وفقنا الله وإياك ـ أن أول ذلك أن الله عز وجل وإنما جعل لعبادة العقول التي هي نور من نوره، ليبصروا بها أمره، ويعرفوا بها قدره فشهدوا لله بما يشهد به لنفسه، وشهدت له به ملائكته، وأولو العلم من خلقه ثم جعل ـ عز وجل ـ كل ما خلق من سمائه وأرضه آيات دالات عليه، معرفة بربوبيته، وصفاته الحسنى، فالعالم كله كتاب، حروفه كلامه، يقرأه المستبصرون بعيان الفكرة على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم، وأبصار قلوبهم تقلب في الأعاجيب الظاهرة المكنونة المكشوفة لمن رأى[1] المحجوبة عمن تلهى «وتولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا» فهي مبلغ علمه، ومجال فكرته، ومنتهى همته، فلا يجاوز بصره ما لحظه بعينيه. قال الله

(١) المخطوط: رأيت.

ـ عز وجل ـ ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السموات[1] والأرض وما خلق الله من شيء...﴾[2] فتبين لك أن كل ما خلق من شيء موضوع للفكرة، ومطلب للدلالة. وقال في أوليائه المستبصرين الذين أثنى عليهم: ﴿... وتتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا﴾[3].

أجل، والله، لقد أطلعتهم الفكرة على البصيرة، فشهدت لهم السماء والأرض بما نبأت به النبوة، أنه ما خلق هذا العالم المنضد المحكم الموزون باطلاً، وأنه للجزاء خلقه، فاستعاذوا ـ مع اقرارهم ـ من النار فقالوا: «سبحانك فقنا عذاب النار»[4].

ونبه ـ عز وجل ـ وحض وكرر، ورغب في كتابه على التفكر والتذكر والتبصر فوصل به وفصل، وأبدى به وأعاده، حسب موقع ذلك من منافع العباد وإحيائه لقلوبهم. وبعث الأنبياء صلاة الله عليهم وبركاته ينبثون الناس ويبينون لهم الأمور الباطنة، ويستشهدون عليها بالآيات الظاهرة، ليبلغ الناس إلى اليقين الذي عليه يثابون وبه يطلبون، وعنه يسألون، قال ﴿يدبر الأمر * يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون﴾[5] وقال: ﴿حتى إذا جاءوا قال أكذبتم بآياتي ولم تحيطوا بها علماً؟ أم ماذا كنتم تعملون﴾؟[6].

فنبأت الرسل عن أمر الله تعالى. وافتتحت بالأعظم فالأعظم،

---

(١) مخ: السماء.
(٢) الأعراف: ٧.
(٣) آل عمران.
(٤) نفس المصدر.
(٥) الرعد: ٢.
(٦) النمل: ٨٤.

والأول فالأول في الصفة. فدلت على الله عز وجهه. وعلى صفاته الحسنى وكيف بدأ خلقه وأنشأه، واستوى على عرشه، وكرسي ملكوته وسماواته وأرضه إلى آخر ذلك، وأمرنا بالاعتبار لذلك، وأشار إلى البدو فيه من آيات الأرض كقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون * الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء * وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم﴾[1] وقوله تعالى ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة﴾[2] وقوله ﴿إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي﴾[3] وقال ﴿وفي الأرض آيات للموقنين * وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾[4].

فالعالم وخلائقه كلها وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما في العلا من آيات الله الكبرى. والمترقي إنما يترقى من الأسفل إلى الأعلى فهم يترقون بتصعد العقول من مقامهم سفلاً إلى ما انتهت إليه من صفات الأنبياء من الآيات العلا. فإذا فكروا أبصروا، وإذا أبصروا وجدوا الحق واحداً على ما حكت الرسل عليهم السلام، وعلى ما وصفوا به الحق عن الله، وأنه متفق متصادق، لا اختلاف فيه من حيث ما أنيته، فهو هو.

فوجدوا الاعتبار يشهد للنبأ فيصدقه، ووجدوا النبأ موافقاً للاعتبار لا يخالفه، فتعاضد البرهان، وتجلى اليقين وأفضت القلوب إلى

(١) البقرة: ٢١، ٢٢.
(٢) النساء: ١.
(٣) الأنعام: ٩٥.
(٤) الذاريات: ٢٠ - ٢٣.

حقائق الإيمان فبهذه الطريقة التي دل عليها الكتاب وأرشدت إليها الرسل يكتسب النور الذي لا يطفأ أبداً، وتستفاد البصائر الصادقة التي بها اقترب المتقربون من ربهم، ووصلوا في الدنيا والآخرة إلى المقام المحمود عن غيرهم، وعاينوا الغيب بأبصار قلوبهم، وعلموا علم الكتاب، فشهدت قلوبهم له أنه الحق قال الله تعالى: «أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك هو الحق كمن هو أعمى؟ إنما يتذكر أولو الألباب الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق» إلى قوله ﴿ويخافون سوء الحساب﴾[1].

ثم ختم السورة وعقد الكلام كله إلى قوله ﴿ويقول الذين كفروا لست مرسلاً﴾ ﴿قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب﴾.

ولا يصل بشر إلى معرفة علم الكتاب حتى يقرن الخبر بالاعتبار، ويحقق السماع بالاستبصار ـ جعلنا الله وإياكم من الموقنين المستبصرين.

فأما تمثيل هذا الإستدلال من أسفل العالم إلى أعلاه فله أمثلة كثيرة، ووجوه شتى كلها تفضي إلى مخرج واحد، فمن ذلك أن ينظر الناظر إلى إحدى الثلاث: الحيوان أو النبات أو الموت. فنظر إلى النبات فرأى عوداً مواتاً لا حياة به، ونظر إلى حركة الغذاء فيه مندفعة إلى أعلا من أسفله، مفصلة على أقسام، قد غذيت عليها، فلا تعدوها من ضروب مختلفة، عود وقشر وورقة ونوارة وثمرة ونواة. ونظر إلى ذلك الغذاء فإذا هو صاعد علواً، وأخذ عرضاً

(١) الرعد: ١٩ ـ ٢١.

(٢) الرعد: ٤٣.

فقال: إن طبيعة الماء تتحرك سفلاً، فليست هذه الحركة المتصعدة عن طبيعة، فوجب ثم شيء[3] آخر أزال[4] الماء عن طبيعته التي هي ضده، فلم نجد شيئاً يتحرك بطبعه علواً إلا النار، فسلم أن الماء نار رفعت الماء على ضد حركة الماء.

ونظر إلى تقسيم ذلك الغذاء وتعديله عن مجاريه ومستقره، فعلم أن ليس في طبيعة الماء ولا النار التقسيم ولا التفصيل، فنظر إلى ذلك الغذاء الذي هو ماء واحد في أرض واحدة وهواء واحد، وهو ينفصل إلى تلك الضروب المختلفة من عود صليب، وغصن رطيب، وورقة رخوة، وثمرة لينة ونواة لطيفة، وقشر ونبات، ونوارة مختلفة الألوان والمجسات والطعوم والأرابيح «تسقى بماء واحد، وتفضل بعضها على بعض في الأكل فعلم أن الماء والنار ليس معهما إلا الهواء والأرض، فلم يكن في طبع واحد من هؤلاء الأربعة من التفصيل شيئاً ولا للتقليب عن طبيعة هذه العجائب، والتصاريف المختلفة شيء ونظر إلى الماء والنار والأرض والهواء فإذا هي أضداد لا تأتلف من قبل أنفسها، فوجب مؤلف بين هذه الأضداد يردها عن اختلافها الذي هو طبعها إلى الإئتلاف الذي هو خلاف ذاتها، ووجب مقسم لهذا الغذاء في طبائعها، ووجب مفصل لهذا الغذاء محيل لهذه الضروب على أطوارها، فوجب أن المؤلف لهذه الأضداد المتنافرة والمسلك لهذا الغذاء في هذه الجهات المختلفة، والمحيل له إلى هذه الأنواع المتشتتة ليس بذي ضرورة ولا طبيعة محصورة كهذه المطبوعات، لأن الطبيعة المحصورة الواحدة لا يحيى منها إلا فصل واحد وحركة واحدة، ولون واحد لأن الطبيعة

(هـ) مخ: شيئاً.
(و) مخ: زال.

المحصورة لها من غيرها حاصر، وعليها من نفسها دليل الفقر والمملكة.

فنظر إلى الماء فانتفى عن هذه الصفة. ونظر إلى الأرض فانتفت منها، ونظر إلى النار فانتفت منها، وإلى الهواء، فانتفى. فاضطره النظر إلى أن يجاوز بفكره هذه الأشياء، طالباً لهذا الذي أوجب في شهادته الفطرة سواها وأن يفر ببصر قلبه إلى ما وراها، إذ وجب أن يكون المؤلف لها في اختلافها، المصرف لها عن طبايعها فوقها ومحيطاً بها، وأعلى منها وأكبر فارتقت الهمة الباحثة إلى السماء الأولى، فقال لعل هذا منتهى هذه الطبائع الأربع، فإذا هو فوق السماء سماء وفوق السماء سماء دلت عليها الأفلاك المسخرة بما فيها من الشمس والقمر والنجوم إلى سبعة أفلاك ظاهرة للعيان. فلما اعتبرها فإذا هي أشخاص ذات أشكال وجهات مختلفة وألوان مختلفة ذات أجزاء ونهايات وحركات مزمومة مسخرة لا تصرف فيها ولا تعدو طرائقها مشاكلة لما بدأ به الاعتبار من نبات الأرض. قد لزمها من التأليف والضرورات والتسخير ما لزم ما تحتها سواء. فوجب للشهادة بالفطرة أن المدبر لها فوقها ومحيطاً بها، فلما جال في أسفل العالم يطلب الدليل على ما فوق ذلك، وجد في الأسفل شيئاً خامساً هو أشرف من هذه الأربعة وأرفع، وهي الروح الحيوانية المتصرفة ذات السمع والبصر والحركة والفهم فقال هذه النفس الروحانية الشريفة التي أرى ساير الأشياء تبعاً لها وأرى كل شيء دونها في الفهم والتصرف هي المحيطة بجسم هذا العالم فوق السماء السابعة، حاملة لها بحركتها كما حملت هذا الجسم الحيواني ونقلته وأحاطت بظاهره وباطنه فقال هذا فلك محيط، فلك النفس، فوجد مكان الكرسي ومكان الروح قائماً محيطاً

موجوداً لحس الفطرة فوق السماء السابعة، ولا يمكن أن تكون هذه السموات السبع بثقلها وعظيم أجرامها حاملة نفسها ولا يمكن أن يكون حاملها إلا أعظم منها إحاطة وأوسع سعة وأعلى علواً ولا يمكن في شهادة القلوب أن تكون هذه النفس العظيمة والروح المحيطة الكبرى تحت هذه الأشياء الأرضية الموات. قال - عز وجل - ﴿ثم ارجع البصر كرتين ينقلب﴾[1] يرجع الناظر بصره. فإذا هذه النفس الروحانية التي هي أشرف من هذه القوى الأربع الطبيعية قد لزمها نحو ما لزم هذه الطبائع المؤلفة التي هي مجزاة في الحيوان، مفصلة موقوفة على حدود لا تعدوها، محصورة في نهاية لا تجاوزها، مزمومة بزمام التسخير والعبودية والذلة، موسومة بسمة العجز. قد جعل لها قوة لا تجاوزها، عاجزة عما وراءها. وإذا بالآفات تأخذها من حيث لا تعلم، ولا تمتنع فهي تنام وتذهل وتتألّم وتسأم وتسرّ وتحزن، وهي مع ذلك، فهي تنشأ من صغر إلى كبر، وترجع من شبيبة إلى هرم، فيأخذها النقص والزيادة والقلة والكثرة وساير الأعلام الدالة على المملكة والعبودية فلما وجب على هذه النفس المفصلة من النفس الكبرى ذلك، وجب أن ذلك لاحق لأصل الشيء حكم واحد ضرورة، فلزم ذلك النفس الكبرى من التسخير والتذليل والعجز ما لزم ما تحتها ولزمها إنحصار الغاية والحد بطايقتها (طاقاتها) المحدودة وحملها إياه. ووجد على هذه النفس مع تصرفها زماماً لم يهمل عنها مع فصلها على ما لا تتصرف تصرفها. قد جعل لتصرفها غايات، إذا انتهت إليها أقرت بالعجز، ورجعت خاسرة مقرة، وأتتها خواطرها ونواياها من قبل غيرها، ووجدت آثار التسخير والملك ينبه فيها، فعلم أن

---

(١) الملك: ٤٠.

فوقها غيرها، وابتغى لـذلك الغيـر أثر في السفلى يستـدل به فـوجد هذه النفس إنما ذاتها الحركة والانقياد للعقل فإنها مأمورة. ووجدت قائمة الحركة والحياة دون أن تكون ذات عقل فتكون حينئـذ مسلوبة الاختيار والتصرف. وهي قائمة الحركة والحيـاة، فعلم أنها والعقـل سيـان وأن الحركـة والحياة من ذاتهـا. وأن العقـل مـركب فيهـا من فـوقها. هـو يملكها ويصـرفها، ويقلب حـركاتهـا ويزن لهـا إرادتها ويحملها على اختياره دون اختيارها، فـوجب أنه أعلى منهـا وأعظم وأشرف.

فوجب بحس الفطرة قوة محيطة بالنفس الكبرى مطابقة لها، هي أعلى منها وأشرف من قبلها بتفضل التدبير والتعديل فيها وفي العالم المحمول عليها. وعنها يكون الفهم والعلم والبصائر والبـرهان كله، فقـالـوا هـذا فلك العقـل. عـالم العقـل، فـوجـدوا مكـان العـرش - وموضع المقادير العلا والمشيئة الكبرى، فسبحان الله رب العـرش العظيم.

ثم نـظر الباحث فـأحكم النظر فـإذا العقـل مـطابق لهـذه النفس الحيوانية. محصور معها، قد أخذت حدودها وزمامها، وإذا هـو مع شرفه وفضله موقوف على نهاية يعجز عما وراءها، وإذا به ينشـو مع النفس فيزيد وينقص ويصفو ويكدر، وإذا الآفات تأخـذه والخواطـر تقـع به من غيـر ذاتـه، ومن حيث لا يعلم، فـإذا عـلامـات العجـز والتذليل والمملكة كلها قائمة فيه، بينة عليـه، وإذا فوقـه مدبـر قد جعـل له قـدراً وغايـة وحداً، وأطلق عليـه الخيـر والشـر والخـاطـر والعارض من حيث لا يعلم، فوجب ضرورة لازمة أن فوقه مالكاً لـه ولجميع ما تحته، إذ جميع ما تحته دونه.

فنظر في ذلك المـالك الأعلى، أمحـدود هو؟ كمـا أن جميع مـا

تحته محدود بعلم بحدوده مطابقاً للعلم كما طابق العقل النفس وكما طابقت النفس (أو أن حدوده) بآثاره وآياته النازلة على العقل، وعلى ما تحته نزولاً لا يمتنع منها شيء. فلم يجدوه مباشراً لشيء إذ لم يكن فوق العقل شيء يباشره أو يطابقه في حس الفطرة فلما ارتفع المتعالي الأكبر عن مباشرة المحدود وارتفع عن عرش المحدود وعن مثال المحدود، ووجبت له إحاطة فوق كل إحاطة، وعلو فوق كل علو. فخرج بذلك عن الأوهام، إذ الأوهام هي العقول الممثلة للأشياء المتمثلة للأمثلة. فالعقول محدودة، فما كان فوق المحدود مطابقاً به، عالياً عليه، محتوياً له، فلا يمكن أن يكون المحدود يحتويه، ولا يحيط به ليختلف القول والحق ولا يختلف.

فوجب من ذلك أن المتعالي لا مثال له، ولا نهاية له، ولا بدء له ولا جزء له ولا غاية له فلا دخل في وحدانيته وعظمته فتعالى الملك الأعلى وارتفع عن الجنس كله إلا بالبراهين الدالة عليه، والآثار التي رسمها في بريته، شاهدة له بربوبيته، فقام الوجود به اضطراراً في حس العقل مع عدم المثال والجنس وشهد النظر عن البحث أن ليس في العالم شيء يقوم بنفسه، إلا بغيره وتبين أن ذلك الغير لو كان مثل الأشياء التي لا تقوم بأنفسها لم يقم هو أيضاً بنفسه، فوجب من كل بحث وكل جهة وجوب اضطرار الشيء لأفعاله عنه ولا مخرج لذي عقل منه، ربّاً أو ملكاً أولاً، مبتدعاً لهذا العالم ليس كمثله شيء، ولا يشاركه مما خلق شيء، قد باين كل ما خلق بالذات والحال، وهو مع كل شيء بالأزمنة والعلم والظهور، أفقر الأشياء كلها إليه، إذ كل أثر من تصريف وتأليف معلق بعضه، الأسفل بما فوقه منزلة حتى ينتهي إلى الأعلى الذي هو الحق الأقصى، فيجد تفصيله وتقليبه وتأليفه أثراً من غيره، ليس من ذاته

ويجد به من العقول مثل ما جدت ما تحته من الفقر إليه؟ فحينئذ وجدت ربك وخالقك، فلقيته بنفسك وأبصرته ببصيرتك، وطالعت ساحة قربه بترقيك إليه من السبيل الذي فتح لك نحوه. فأراك ملكوته كله مزموماً بزمامه، ومحصوراً في إحاطته، مرتباً بتقديره، متصرفاً بتدبيره، قائماً على نهاياته، مضطراً إلى إرادته ومشيئته، لا حاكم فيه غيره، ولا مسلك فيه لشيء دون إذنه ـ سبحانه الواحد الخالق المحيط المقيم على جميع ما خلق، الذي يمسك السموات والأرض أن تزولا، الفعال لما يشاء وتعالى علواً كبيراً.

فهذا مثال من استدلال الاعتبار، وهو الذي دار عليه وابتغاء المتنصعون المسمون بالفلاسفة بغير نية مستقيمة فأخطأوه، وفصلوا عنه، فتاهوا في الترهات التي لا نور فيها: وإنما رأوا أصل ذلك شيئاً سمعوه، أو جدوا رسمه إثارة من نبوة إبراهيم ﷺ في اعتبار خلائق الملكوت للدلالة على باريه. فأردوا تلك السبيل بغير نية فأخطأوها.

وجاءت الأنبياء صلوات الله عليهم فقالوا: ﴿إن ربكم الله الذي خلقكم والذين من قبلكم﴾(١) واحد حق لا شريك له ﴿ليس كمثله شيء﴾(٢) وهو أعظم من كل شيء، وهو المحيط بكل شيء، لا تأخذه الأقطار، ولا تحيط به ولا تدركه الأبصار، لأنه لا نهاية له ولا بداية. وهو الأول قبل كل ذي غاية وذي نهاية وكل شيء دونه محدث محدود مفصل بذلك.

فأول ما خلق العرش والماء وكتب في عرشه جميع مقاديره

---

(١) البقرة: ٢١ ونص الآية ﴿يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم﴾.

(٢) الشورى: ١١.

وقضاياه. وما تجري عليه إرادته فليس في العالم إرادة لغيره ولا شيء إلا بإذنه، وعرشه محيط بالأشياء كلها، عال فوقها زام لها. وتحت ذلك كرسيه الذي وسع السموات والأرض وهو حافظهما وقيمهما دون كلفة أو مباشرة.

وإنه استوى فعلاً فوق العرش، وهو أقرب ـ إلى كل شيء من نفسه مع تعاليه وتقديسه، وإنه خلق هذه السموات السبع تحت عرشه في ستة أيام، وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً، ونجوماً سابحة في أفلاكها، مسخرة على تقدير لها بوزن موزون. لا يسبق شيء منها شيئاً وأنه خلق الأزواج كلها مما تنبت والأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون.

وأنه جعل كل شيء خلقه في سماواته وأرضه آيات دالة عليه، شواهد بربوبيته وعظمته وعدله ورحمته وأسمائه الحسنى.

من فكر واعتبر منيباً إلى ربه، وأبصر ذلك في نفسه وفي كل شيء في هذا العالم معه. وأن كل شيء فقير إليه، مضطر إلى ما عنده. وهو قيمه وممسكه. لولا هو هلك وبطل.

ثم قصوا وتابعوا وشبعوا وبينوا من سائر صفاته الحسنى وأسمائه الحسنى ما اتصل بالاعتبار كاتصال ما قبله، وشهدت بجميعه الآيات، ونطقت به. يشهد بعض ذلك لبعضه، ويدلها أوله على آخره وآخره على أوله، ويعضد ظاهره باطنه وظاهره.

كلما ازداد المعتبر نظراً ازداد بصراً، وكلما ازداد بصراً ازداد تصديقاً وتوفيقاً ويقيناً واستبصاراً.

فجاء خبر النبوة مبتدئاً من جهة العرش نازلاً إلى الأرض فوافق ـ الاعتبار الصاعد من جهة الأرض إلى العرش سواء بسواء: لا فرق.

ولم يأت نبأ عن الله بيناً إلا وفي العالم آية دالة على ذلـك النبأ. وليس في العـالم آية دالـة على نبأ إلا والنبـوة قـد نبـأت بـه ونبهت عليه، إما تفصيـلاً وإما مجمـلاً، فلما اتفق البـرهان، وتصـادق النبأ المـوصوف بـالأثر المفهـوم، لزم العقـل ضرورة الإقـرار (بـأن هـذه القـوة) حاصـرة له، محبـطة به، عـالية عليـه. إن عمى عنها، ورام الخـروج عن حوزتهـا خرج عن الكنف كله، فلم يكن لـه مأوى إلا النار السفلى، لانقطاعه عن ولاية الله. وإن تسمك بها، وتـرقى في أسبـابهـا، اقتـرب من الله المعين، واستـزاد من ولايتـه قـدمـاً حتى يتجلى على القـدمين، ويثبتوا في جـوار الله تعالى الـذي كنف فيـه أولياءه الناظرين إلى كنفه بابتغاء معـرفته، وعلت بهم الهمم العـالية السـامية إلى جـوار ربهم، والساكنـة إلى الأمل المعقـود لهم بوعـد ﴿الصدق الذي كانوا يوعدون﴾(١).

فبؤساً للغافلين ﴿الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكري﴾(٢).

﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم﴾(٣).

---

(١) الأحقاف: ١٦.

(٢) الكهف: ١٠١.

(٣) الحديد: ٢١.

بين ابن مسرة وأمبيدوقليس

لقد احتفظت بعض المراجع العربية بآراء منسوبة إلى أمبيدوقليس فيلسوف العناصر الذي ازدهر في القرن الخامس ق.م. في اليونان. ولكنها ليست كلها صحيحة النسبة إلى هذا الفيلسوف نظراً لأن صورته قد اتشحت بالأفلاطونية المحدثة في المحيط العربي، لكنها على أية حال لم تعدم تأثيرها وقبولها حقبة طويلة في الفلسفة القديمة وفي فلسفة القرون الوسطى، لا سيما رأيه في العناصر وتفاعلها ويمكن إيجاز عرض هذه الآراء المأثورة على النحو التالي:

١ ـ الباري لم يزل «هوية» فقط. هو العلم المحض وهو الإرادة المحضة.

٢ ـ إبداع الأشياء البسيطة من الشيء البسيط المعقول.

٣ ـ المعلول الأول هو العنصر، والمعلول الثاني بتوسطه العقل، والمعلول الثالث بتوسط النفس. وهذه بسائط ومبسوطات. وإلى جانب ذلك ينظر إلى العناصر على أنها أصل كل شيء.

٤ ـ المحبة والغلبة مبدآن لجميع الموجودات، لها تأثير التحليل والتركيب[1].

٥ ـ النفس النامية قشر المنطقية. والمنطقية قشر العقلية، وكل ما

---

(١) قد يترجم كثير من الدارسين هذين اللفظين إلى الحب والكراهية ذاكرين بعض نصوص أمبيدوقليس ويحتاج ذلك إلى مزيد تحقيق خاصة وأن من بين الرواة أرسطو نفسه فيما وراء الطبيعة انظر قطعة ١٧.

Fieeman 12 Ancto The Pie-Soc Phil.

هـو أسفل فهـو قشر لما هـو أعـلى، والأعـلى لبـه. وربما عـبَّر أمبيـدوقليس عن القشر واللب بـالجسـد، فيجعـل النـامية جسـداً للحيوانية، والحيوانية روحاً لها، وعلى ذلك النحو حتى ينتهـي إلى العقل.

٦ ـ الجمـع بين صفات الله «تعـالى» من حيث كونهـا تؤدي إلى شيء واحد (ويشير القفطـي إلى أن أبا الهـذيل العـلاف كان يـدين بهذا الرأي).

٧ ـ تبـدأ النفس أو الـروح في الانفصـال أو الانبثـاق من الله، وتنتهي إلى الاتحادية بعد مرورها خلال كـل التفاعـلات الضروريـة لكل العناصر(١).

٨ ـ القول بفكرة «التناسخ» كما تظهر في كتاباته، وخصوصـاً في قصصـه الخرافيـة التي روى فيها حيـواته السـابقة كحيـوان وكامـرأة وكـطفل وكـطائر وكسمكـة وما إلى ذلـك. كما ينسب إليـه أنه كـان يدعى أن نظريتـه في الطبيعـة إنما هي وليـدة إلهام حصـل عليه من حيواته السالفة(٢).

٩ ـ ضرورة اتخاذ النفس الإنسانية وسـطاً لمعرفـة العالم العلوي

(١) فيما يتصل بالآراء الخمسة الأولى انـظر الشهرستـاني «الملل» ٢ ص ١٦٦ وما بعدها، للرأي السادس انظر القفطي «تاريخ الحكمـاء» ١٦. وقد نسـب إليه القفطي أيضاً القدح في أمر المعاد لكن ذلك لا يتسق مع مـا ذكراه هـو والشهرستاني من أخذ امبادقليس عن لقمان الحكيم وداود النبيّ.

(٢) «انـظر «الفلسفة اليـونانيـة» لألبير ريفـو ص ٨٠، ٨١، ب د. عبـد الحليم محمـود وآخرين.

حيث يصعب الانتقال بين الطرفين العلوي والسفلي إلا بواسطة النفس الإنسانية.

«من رام أن يعرف الأشياء العلوية أعني من الجوهر الأول عسر عليه إدراكها، ومن طلبها من أسفل عسر عليه إدراك العالم الأعلى، لانتقاله من جوهر كثيف إلى جوهر غاية اللطف»(٣).

١٠ ـ تعريفه النفس الإنسانية بأنها «جوهر بسيط بساطة الذهن والوهم»، وهي روحانية. وينبسط هذا الجوهر انبساط الضياء «فتوهم النور لا النار، والضياء لا الضوء».

١١ ـ وجود نظام من الأفلاك يضم فيه كل فلك ما هو دونه.

وقد ذكر ياقوت(١) أن امبادقليس ألف كتاباً فيه «أشكال تدل على حقائق الأشياء المعلومة والمغيبة»(٢). وقد وصل إلينا أيضاً أن من العرب من تصدى لحل شكوك هذا الفيلسوف مثل محمد بن يونس البهراني الأربلي المتوفى سنة ٥٨٥ هـ. وقد انتهى إلى أن هذه العلوم تقضي كلها إلى غايات مذمومة(٣).

وقد ذكر بعض الباحثين المحدثين أن هناك قطعاً مأثورة لقصيدتين لأمبيدوقليس إحداهما في «الطهارات» والأخرى في «الطبيعة». وقد أشار هذا الباحث إلى أن الرأي المضمن في «الطهارات» حول خلود النفس قد يطعن في متانة نسبة هذا الشعر

(٢، ٣) انظر أسين بلاسيوس «ابن مسرة» ملحق ٤ ص ١٤٦ ـ ١٤٧، وهذا مما سجله الشهرزورمي.

(١) الجزء الثالث ص ٤٥ «مرجليوث».

(٢) قارن د. عبد الرحمن بدوي «التراث اليوناني...» ص ١٤٠ هـ ٣.

(٣) انظر السيوطي «نفية الوعاة» ص ١٣٤.

إلى أمبادقليس لأنه لا يتفق مع شعره حول «الطبيعة» ولكنه فيما بعد أثبت تناسق واتفاق الشعرين شارحاً كيف لا يقوم التعارض والتناقض حقيقة بين القول بأن ظهور الأشياء الفردية الجزئية هو نتيجة الخلط والفصل بين العناصر، والقول بنفس خالدة طوافة مسافرة[1]. وإذا تذكرنا أن أمبادقليس هو فيلسوف العناصر والممثل الأول لمذاهب الجمع والتلفيق[2] في العالم اليوناني قبل سقراط لم ندهش لوجود مثل هذه الآراء التي يظهر تعارضها.

ولكن ما يهمنا في هذه المقالة العاجلة هو أن نتعرف في إيجاز وتركيز على ما إذا كان هناك في هاتين الرسالتين اللتين نرى نسبتهما إلى ابن مسرة ما يتفق وهذه الآراء التي سبق سردها، وما إذا كانت تتفق كذلك مع ما سجله المؤرخون وما نسبوه من آراء إلى ابن مسرة نفسه، وما أثبته الشهرزوري، ونقله اسين بلاسيوس في كتابه عن ابن مسرة.

ونرى أن خير وسيلة للتعرف على ذلك ـ هو أن نعرض في اختصار الآراء التي نسبها الكتاب العرب إلى ابن مسرة، مع مقارنتها بأهم الآراء التي تتضمنها هاتان الرسالتان إلى جانب تلك الآراء التي سبق سردها منسوبة إلى أمبادقليس.

(١) انظر

FM. Cornford From Religion to Philosophy PP. 229-237.

(٢) راجع: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام جـ ١ ص ١١٠ وما بعدها للأستاذ الدكتور علي سامي النشار.

أراء منسوبة لابن مسرة ومدرسته[1]

من الآراء التي نسبت إلى ابن مسرة:

١ ـ قوله بحدوث علم الله ومقدرته.

٢ ـ موافقة رأي المعتزلة في القدر.

٣ ـ ثنائية العلم الإلهي وكونه ذا مرتبتين إحداهما مرتبة الجملة وهو علم الكتاب، أي العلم بالكليات، وهو علم الغيب، والأخرى مرتبة علم الهوئيات وهو علم الشهادة.

٤ ـ تدبير العرش للعالم، لأن الله أجل من أن يوصف بفعل شيء. وهذه الفكرة تتفق كما نرى مع رأي أرسطو في عدم مباشرة الإله لأي فعل أو تدبير.

٥ ـ إمكان اكتساب النبوة حيث لا اختصاص فيها.

وقد ذكر ابن حزم أن إسماعيل الرعيني ـ وهو من تلامذة ابن مسرة هو الذي ذكر بنفسه الرأي القائل بقدم التدبير الإلهي المباشر على أنه رأي ابن مسرة، وأنه وجده في بعض كتب هذا الأخير. ويبدو أن ابن حزم كان متأثراً فيما عرضه ابن عربي عن ابن مسرة فيما يتصل بالعرش حيث يقول إن العرش المحمول هو الملك، وهو محصور في جسم وروح وغذاء ومرتبة. فآدم وإسرافيل للصور، وجبريل ومحمد (صلوات الله عليه) للأرواح، ومكائيل وإبراهيم للأرزاق، ومالك ورضوان للوعد والوعيد. ويضيف ابن عربي إلى ذلك قوله «إنه ليس في الملك سوى أربعة مبادىء: الصورة والروح والغذاء (حسي ومعنوي)، والمرتبة وهي الغاية، وتنقسم هذه

(١) قارن هذا بما أورده هنري كربان في تاريخ الفلسفة الإسلامية ٤٣٢ وراجع ما سبق.

الأربعة إلى قسمين فتصير ثمانية وهم حملة العرش، أي إذا ظهرت الثمانية قام الملك وظهر واستوى على مليكه. لكن ابن عربـي يعود ليقول شعراً في العرش:

العـرش والله بـالـرحمن محمـول
وحـاملوه، وهـذا القـول مفعـول
وأي حـول لـمخـلوق ومقـدرة
لـولاه جـاء بـه عقـل وتنـزيـل[1]

على أن بـلاسيوس يـرى أن تلامـذة[2] ابن مسـرة إنمـا يعتبـرون متممين للغنوص الذي قال به بريسلين Priscillien في القرن الـرابع للميلاد وقد ذكر بعض الباحثين أن الملامح الأساسية لهـذا الغنوص موجودة عند ابن مسرة وتلامذته ومن هذه الملامح في نظرهم:

فكرة المادة الشاملة الخالدة خلود الإله.

المصيـر الإلهي للنفس واتحادهـا بالجسـد نتيجة إثم ارتكب في العالم الآخر، وخلاصها وعودتها بالتطهير.

تفسير المعنى الروحي للكتابات المقدسة[3].

---

(١) انظر الفتوحات جـ ١ ص ١٦٩ وما بعدها، ويذكر ابن عـربي ص ١٩٥ من نفس الجـزء أن محملة العرش اليـوم أربعة، وغـداً يكونـون ثمانيـة لأجـل الحمل إلى أرض المحشر الخ.

(٢) يتفق بلاثيوس و« فيليـب حتي» على أن مدرسة ابن مسرة قـدمت نشاطهـا خـلال ابن جبرول ـ الفيلسـوف اليهودي المتـوفى فيما بين عـامي ١٠٥٨، ١٠٧٠ ميلادية، ويحـدثنا بـروكلمان أن ابن جبـرول ذكر خـلاصة لفلسفـة ابن مسرة في كتابه «ينبوع الحيـاة» انظر Brocklemann, History of Islamic People, P. 190 غيـر أننا لـلأسف لم نتمكن بعد من الاطّـلاع على هـذا الكتاب.

(٣) انظر هنري كوربان ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية ٣٣٠.

والآن فلنعد إلى الرسالتين لنقتطف منهما أهم الأفكار والآراء المضمنة فيهما لنرى مدى توافقها أو تعارضها مع ما سجله النقاد والمؤرخون. من أهم ما تضمنته الرسالتان:

١ - الرأي الخاص بالقرآن، وأنه واحد وجملة من قبل الذات الإلهية لكنه مفصل من جهة الخلق، حيث يشمل ثلاثة جوانب أو ثلاثة ميادين، كل منها موضوع علم خاص: الأول «علم الربوبية بدلائلها وشواهدها وتعيينها، وعلم النبوة ببرهانها وآياتها ووجوب قبولها، وعلم المحنة بتصرفها وشرائعها ووعدها ووعيدها». ويرى ابن مسرة أن هذه الفصول الثلاثة هي خلاصة العلم ولا رابع لها، ولكنها تنقسم في أنفسها إلى مائة فصل أو مرتبة تطابق أسماء الله تعالى. ويستشهد بالحديث النبوي «لله تسع وتسعون اسماً من أحصاها دخل الجنة[1]، ويشرح لفظ «الإحصاء بأنه الإحاطة بعلم الشيء على التفصيل. وإذا فعلم القرآن إن هو إلا فهم الأسماء، وهو في الوقت نفسه الصعود درج الارتقاء المذكور. ويوجد أيضاً تطابق بين آي القرآن (بصورة جميلة) وهذه الأسماء الإلهية التي تتمتع بمراتب عديدة إلا اسماً واحداً هو الإسم الأعظم. ثم يشرح ابن مسرة الآثار المترتبة على مراتب الأسماء وعمومها وخصوصها واتصالها وانفصالها بالنسبة للخلق منتهياً إلى أن البسملة تتضمن أصول هذه الصفات مع مراعاة تبادل التأثير فيما بينها واختلاف ترتيبها كذلك، معلناً أن هذا التصور يؤدي إلى موافقة الفلاسفة في

---

(١) ذكر ابن النديم - فهرست ١٣٨ أن لابن زيد أحمد بن زيد البلخي، ت ٢، ٣ هـ: ٩٣٤، كهو تلميذ الكندي وسالة في الحروف، ومن المسجل أن أبا زيد هذا أنكر حديث «لله تسعة وتسعون اسماً» (لسان الميزان/ ١/ ١٨٤) مع أن الحديث مذكور في البخاري كتاب الدعوات ٨٠ و ٨٥ وفي صحيح مسلم ٣/ ٤٢٠ ط مصر.

العقل الكلي، وأنه مستغرق في النفس الكلية التي هي بدورها مستغرقة في جثة العالم «على مذهب الفلاسفة وقدماء الأمم ضالة، هل الفترات الذين لحقوا علم التوحيد من غير نبوة»[1] وإذا كان القرآن مفصلاً من جهة الخلق فإنه يعود مجملاً في البسملة المتضمنة لأعم الصفات، والحاوية لما في الفاتحة التي هي أم الكتاب ثم تقف الحروف المقطعة في أوائل الدور كجمل حاوية لما في السور والآيات التفصيلية.

٢ ـ الربط بين الحروف وبين الهباء[2]، تلك المادة اللطيفة التي يشرح بواسطتها فكرة الخلق لإظهار كيفية تحول غير المرئي إلى مرئي بواسطة الضوء لكن هذه المادة لدى ابن مسرة كما هي لدى (التستري) تكتسب مسحة روحية لتشير إلى الطاقة الإلهية الكبرى. ويلاحظ أن ابن عربي يتبنى نفس هذه الفكرة ذاكراً «التستري» والإمام علي كرم الله وجهه على أنهما مصدراه في هذا الرأي. ويفهم من أقوال التستري في رسالة الحروف، ومن أقوال ابن مسرة في «الخواص» ومن أقوال ابن عربي في الفتوحات (جـ ١ ص ١٥٣، ١٥٤) أن الهباء يعتبر روحاً وكلياً ممتداً أو قابلاً للانبساط وهو أصل الأشياء.

---

(١) خواص ١٣٣٠٠٠.

(٢) تستعمل الكلمة أصلاً لتدل على التفاهة وعدم الأهمية (قرآن: سورة الفرقان ٢٣) ثم أضيف إليهما معنى كوني. راجع في الاستعمال الأصلي القرطبي، تفسير جـ ١٣ ص ٢٢، الزمخشري «كشاف» جـ ٣ ص ٣٣٥، وللاستعمال الصوفي انظر نهانوي «كشاف إصلاحات» ٢/١٥٣٨، وقارن الدكتور أبو العلا عفيفي في كتابه:

The Wystical Philosophy of Ibn Arabi P. 68.

قارن أيضاً بول كراوس ـ جابر بن حيان ٢ ص ١٥٤ هـ.

٣ ـ الربط بين الحروف الثلاثة ـ التي هي حروف علة ـ (الألف والواو والياء) وبين النفس في مراتبها الثلاث: النفس الناطقة، والنفس الحيوانية، والنفس النباتية، واستغلال الشكل الكتابي لهذه الحروف في تأييد هذه الفكرة، فالألف قائمة (هكذا أ) والياء ساجدة (هكذا ي) والواو منحنية (هكذا و). ويضيف ابن مسرة إلى ذلك قوله «وكذلك نجد هذه القوى النفسانية الثلاث في الخلق، وذلك أن الحيوان الذي له نفس ناطقة منتصب القامة مثل الألف، وما له نفس حيوانية فقط فهو راكع منحن مثل الواو، وما له نفس نباتية فهو ساجد في هيئته، لأن رأسه مما يلي الأرض فقط كالنبات كله».

وتستغل الصفات النطقية أيضاً لهذه الحروف لتعليل اختلاف مراتب النفس، وينصحنا ابن مسرة بتدبر هذا مراراً ليغنينا عن إطالة الكلام. كما ينظر إلى الحروف وانقسامها إلى ظاهره وباطنه وهي التي في أوائل السور، ولكن النتيجة الهامة التي تستنبط من كل هذه التأملات هو توازي الإنسان (العالم الصغير) مع العالم الكبير لأنه جزء منه، من حيث كونه فعلاً يعبر عن مشيئته وإرادته بالحروف الثمانية والعشرين. ويربط كذلك في هذا الصدد بين هذه الأحرف ومنازل القمر وتطوره حتى يصير بدراً، ثم عودته إلى الأفول، وتوازي ذلك مع كمال النفس وأفولها، وانقضاء الحياة الأرضية ذاتها. ويعلق على ذلك بقوله «فافهم هذا وتدبره، فهو من دقيق العلم الذي قد عدم أثره وانقطع خبره».

٤ ـ تسلسل الكائنات الكبرى وصدورها عن الذات الإلهية البائنة عن الأشياء والتي لا تفسر بأكثر من الإشارة إليها بكلمة هو[١] ولما

---

(١) قانون الرأي الأول لامبادقليس أعلاه.

كان هناك ظاهر وباطن من حيث الإحاطة، وكان الملائكة أعظم الخلق من حيث الترؤس والقدرة على الأشياء، رؤي أن يكون المحيط بالباطن هو الذي انفرد به الله سبحانه وهو لوحه المحفوظ واسمه المكنون، أما المحيط بالظاهر الذي «هو جسم الكل فهو النفس الكبرى، وهي الملك هي التي كنى عنها ـ تعالى ذكره ـ بالميم. والتقسيم كما ترى يؤول إلى ثلاثية محددة: النفس والروح والجسم. وتشير النفس بالذات إلى الهوية ويربط هنا بين معرفة الإنسان بالكمال وبين معرفة هذه الثلاثة».

«فبالنفس هو ما هو، وبالروح صار فعالاً متكلماً متصلاً بالأشياء. كذلك هذه الثلاثة الأشياء من الباري ـ تبارك اسمه وتقدست أسماؤه ـ لما كانت ذاته بائنة عن الأشياء، غير مخالطة لها، احتجب بحجابين، وكان الحجب[1] من جهة خلقه لا من قبله تعالى، لأنه لا يحجبه شيء، ولأنه حجب الخلق بخلقه. . فكان الحجابان وسطاً بين الخالق وخلقه ـ فيهما عرف، ومنهما ظهر أمره، أحدهما كالروح من الإنسان وهو الغيب، والأخر كالجسم ـ وهو الشهادة أي القوة التي شد بها الأشياء المحسوسة واتصل بالخلق من قبلها».

٥ ـ تفاضل الصفات الإلهية وبينونتها عن الذات واتصال بعضها ببعض والغريب أن ابن مسرة يستنبط من اتصالها تناهيها. وتتصل هذه الصفات بالمراتب التالية: الألوهية، الملك، النعمة والخلق. وهنا يتم الربط بين الخلق والصنعة، وينعكس ذلك على الوجود الفعلي في الحياة الإنسانية، وعلى طبقات المجتمع كذلك. وفوق

(١) قارن فكرة الحجاب من جهة الخلق في رسالة التستري في بحثنا:
The Sufi Doctrine of Sahi al-Tustari pp. 344 FF.
وقارن كتابنا «التصوف طريقة وتجربة ومذهباً» ص ٢١٧ وما بعدها.

هـذه المراتب الثـلاث لهذه الصفـات صفة رابعـة بائنـة تمـامـاً عن الخلق. ثم يتم القيـاس بـالحيـوان والإنسـان والنبـات، كمـا تفيـد الآيات القرآنية المشيرة إلى هذه الصفات التي تتعلق «بهـو». ويرى ابن مسرة أن الفلاسفة عبروا عن هذه الصفات بعبارة أخرى فقـالوا: «إن المـوجودات أربـع مـراتب: ذات الله تعـالى وتقـدست أسمـاؤه ـ وهو المباين للأشياء، ثم العقـل الكلي، وهو الـذي سموه المثـال المجـرد من الهيـولى ـ أعني الجسم، هي الحـاملة لجثـة العـالم. وبهـذه النفس المستغرقـة قـام الملك، وتسخـرت الأفـلاك، وحمى الكـل، وهي حاملة عنـدهم لصفات الملك والسيـاسة، ودونهـا في المرتبة الطبيعة وهي مستغرقة في الجسم الجـرمي صانعـة له، ومن قبلها هو التصوير وجميع الصناعات» (خواص ١٤٩).

٦ ـ فكرة الطبيعة باعتبارها «حكمة الله للأشياء المصورة لها».

٧ ـ الإجمال والتفصيل للخلق بواسطة القوة المحركة (التي ترمز إليهـا الراء. ويـلاحظ هنا حـركة اللسـان وتـردده داخـل الفم) تلك الحركة التي تبرز ما بالقوة إلى الفعـل والحركـة هنا جـوهر الـزمان. وأمثلة الأشياء ومقاديرها ساكنة غير متحركـة، وثابتـة غير متبـدلة في «كن» عام هو أم الكتاب. أما الكتاب فجملة ما فيه هو مثال العالم، والمدة التي خرج فيها المثال من العقل إلى الحس فظهر ما فيه هي المدة التي تم فيها خلق العالم (ستة أيام)[٢].

٨ ـ قـوة إظهـار الكـون وعلتـه تتمثـل في الأمـر التكـويني «كن»

---

(١) للتفسيـر الإسماعيلي لكلمـة «كن» انظر: أربـع رسائـل إسماعيليـة: ٣٦، ٣٧، ٥١ وقارن أبو يعقوب السجستاني «الينابيع» ينبوع ٣ ص ١٧ وقارن:
A.S. Tritton, Theolosy. and Philosophy of the Ismailis (J.R.A.S).

المعبر عن المشيئة والإرادة بناءً على العلم. وهذا يقتضي وجود المكون في عالم البطون والخفاء حتى تتوجه إليه الكلمة الإلهية «كن» وذلك ما فصله التستري وتبناه ابن عربي وعبر عنه شعراً بقوله:

فاعلم بأن الله الذي سمعنا
من قول «كن» منه قد خلقنا
فظاهر الأمر كان قولاً
وباطن الأمر أنت كنتا
لو لم تكن ثم يا حبيبي
إذ قال «كن» لم تكن سمعتا[1]

وفي عرض الفروق التي ذكرها كل من التستري وابن مسرة وابن عربي بين الكلام والقول تفصيل كبير لا يتحمله هذا المقال.

٩ ـ التفرقة الحاسمة بين النفس والروح، فالروح «جسم هوائي لطيف روحاني بالروح، وهو الحامل لجميع الأجسام، والنفس هي مثاله وصورته، لأن الباري تعالى ـ أراد الأشياء أولاً فأحكمها ورتبها وصورها، ثم أظهر ذلك بأمره. ولما كانت الروح من قوة الملك أعطيها الإنسان لحمل جسمه، وفيه من الحق وهو النور وهو الروح الذي نفخ في آدم، وهو قوله «كن»، وقوله الحق فالروح حق».

١٠ ـ فكرة المكان وأصول العناصر التي خلقت منها الأشياء والشاملة للهواء والعماد والريح والماء والنار والنور والظلمة والطين، وهي الواقعة تحت الكون، ويضم إليها أربع أسمى في المرتبة وهي

---

(١) فتوحات ٥٢٧/٢ وما بعدها ولاحظ النص على «أن النفس للرحمن والكلام لله والقول»، والأبيات ص ٥٢٨.

القلم واللوح والكن والصاد (ويراد بالأخير هنا المكان الروحاني). ومن هذه الأشياء حدث العرش والكرسي والجنة والنار والسموات السبع والأرض والبحار والملائكة والجن والإنس والحيوان والنبات (خواص ١٥٦).

١١ ـ تنوع القدر: قدر سابق قديم مجمل في اللوح المحفوظ، وقدر مفصل[1] من القدر الأول المجمل «فالأول ساكن فرع منه، والثاني متحرك مفصول من الجملة الأولى. وأحدهما هو الذي ينفع فيه الدعاء وترجى الإجابة، وفيه استثناء، والثاني لا ينفع فيه الدعاء» (١٦٠ خواص).

١٢ ـ تنوع مرتبة الملائكة الذين منهم الملائكة الفلكيون والملائكة الروحانيون أو النورانيون الذين يتنزلون بالذكر. أما الذهن فهو العقل الكلي الذي خص الله تعالى به النفس الكبرى التي في الكرسي الحامل: «ومنه أعطى جميع من في السموات والأرضين من الملائكة والجن والإنس جزءاً فعقلوا به، وعلموا خالقهم». ولما كانت مراتب تنزيل الذكر متفاوتة، تفاوت الأنبياء من حيث المرتبة التي يتلقون عنها «فإبراهيم (عليه السلام) نزل عليه الذكر من المرتبة الأدنى (الدنيا) وموسى عليه السلام من التي فوقها، وعيسى عليه السلام من الوسط، ومحمد ﷺ من العليا، هي مما

(١) يذكر ابن مسرة أن النفس السارية في هذا الهواء المحيط بالكرة الأرضية، هي القدر المفصل الذي لا استقرار له، ولذلك صارت الأشياء التي من هذا المكان في كون دائم وفساد سرمدي [خواص ١٦٤]. وفي مناسبة أخرى يذكر أن القدر هو المثال، ومرتبته تحت فلك القمر إلى مركز الأرض، ومنه انفصلت أقدار هذه المكونات: وهنا تضطرب أقوال ابن مسرة نقلاً عمن سبقوه، ولا محل هنا لعرض ذلك بالتفصيل.

يلي الذكر الأعلى والنور الأعظم» (خواص ١٦٥).

ونكتفي إلى هنا بهذا القدر من الآراء التي لا يمكن أن تعتبر ممثلة لكل ما في الرسالتين، فالواقع أنه توجد آراء عديدة ومشكلات كثيرة تثيرها الرسالة ويخرجنا عرضها ومناقشتها وربطها بنظيراتها لدى الآخرين عن الحد المرغوب في مثل هذا المقام. ونرجو أن نتمكن في القريب من العودة إلى دراسة تفصيلية لهذه الرسالة.

أما بالنسبة للآراء المنسوبة لإمبادقليس فإننا نرى أن الرأي الأول القائل بأن الباري هوية فقط ممثل فيما عرضناه من الرأي الرابع الذي استقيناه من الرسالة، وذلك حين ذكر ابن مسرة أنها لا تفسر بأكثر من الإشارة إليها بكلمة «هو»[1]، لكن ابن مسرة لا يوحد بين هذه الهوية التي لا تحد ولا توصف وبين العلم أو الإرادة كما ورد عن امبادقليس.

وواضح كذلك مما سقناه من آراء أن فكرة الإبداع أو الإصدار، وجعل المعلول الأول هو العنصر وتوسط العقل ثم النفس مثبتة في كلام ابن مسرة.

أما بالنسبة لفكرة تأثير هاتين القوتين: المحبة والغلبة فإنا نجد ابن مسرة يستبدل بهما صفتين أخريين ـ وعلى وجه الدقة يحتفظ

---

(١) تكاد تلخص كلمة الحلاج (أخبار الحلاج ٩٥) وجهة نظر كل من التستري وابن مسرة بالنسبة للهوية والصفات وعلاقة ذلك بالقرآن «في القرآن علم كل شيء وعلم القرآن في الأحرف التي في أوائل السور، وعلم الأحرف في لام ألف، وعلم الألف في النقطة، وعلم النقطة في المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة الأصلية في الأزل، وعلم الأزل في المشيئة، وعلم المشيئة في غيب الهو..».

بـواحدة ولكن بلفظ آخـر ـ ويأتي بصفـة جديـدة. وهاتـان الصفتان هما: القهر والحق. والأولى كمـا نرى قـريبة من الغلبـة، أما الحق فيمثل في الروح المنفـوخ ويرى ابن مسـرة أن وجود هـاتين القوتين ضـروري لحفظ الملك والنظام حتى على الصعيـد الإنساني وهـذا الحق هو ما يسميه ابن عربي الحق المخلوق بـه، ويسميه التسـتري السبب الأول(١).

أمـا الجمع بين صفـات الله ومآلهـا أخيراً إلى شيء واحـد، فقد رأينا أن ابن مسرة يذكر اتصال الصفات الإلهية بعضها ببعض، وقـد أشرنا إلى أنه يستنبط من ذلك تناهيها والواقع أننا مترددون إزاء هـذه النقطة لما قد يفهم من كلمة تناهيها أي أيلولتهـا إلى صفات أخـرى إلى ما لا نهاية لأنه إذا وصفت صفـة ما واتصلت بصفـة أخرى فقـد نتج عن ذلك صفة جديدة ولا نستبعد إمكان سقوط كلمة في النص هي كلمة «عدم»، ليكون المعنى أنها لا تتناهى بتناهي الذات.

أما ما بقي من آراء منسوبة إلى امبادقليس فإننا نستبعد منهـا فقط فكـرة التنـاسـخ ومـا عـداه يمكن أن يكـون مبثـوثـاً هنـا وهنـاك في الرسالتين مع بعض التعديلات والتفصيلات الهامة التي يضيق عنهـا صدر هذا البحث وفيما يتصل بالملامح الأساسية للغنوص، نرى أن فكـرة الهباء تعتبـر تصويـراً لهـذه المـادة لكن ليس هنـاك نص على خلودها، وإن كان هناك تأكيد لروحانيتها رغم وصفهـا بأنهـا العنصر أو المـادة أو الأصل لـوجود الأشيـاء جميعاً. وهـذا التصور الشـامـل للمادة وتدرج انطباقاتها نراه مصوراً تصويراً بارزاً عند ابن عربي عند نظره إلى المعاني التنازلية الخمسـة التي تشير إليهـا كلمة مـادة التي

---

(١) انظر ابن عربي رسائل اصطلاحات الصوفية.

قـد تعني: حقيقة الحقـائق، أو نفس الرحمن ـ مـادة روحية تشتـرك فيها كل الكـائنات أو مـادة الأجسام جميعهـا بما في ذلـك الأفلاك، أو مادة طبيعية خاصة بما دون القمر، أما مادة اصطناعية تشترك فيهـا الصور العرضية جميعاً. وهذا مثال آخر يوضح مدى تأثر ابن عـربي بابن مسرة، وإن كنـا نجد أصـول الفكرة لـدى التستري أيضـاً، كما يـظهر من تفـريقه بين الكـلام والقول، بـاعتبـار اختـلاف مضمـونـه الـروحي الـوجـودي وتفـريقـه كـذلـك بين الكـلام الإلهي والكـلام الإنسـاني من حيث تضمن الأول لمـادة وجـوديـة مـدركـة لحقيقــة واقعية، وتلاشى آثار الأخير بعد تمامه وانقضائه في الزمن، وكـذلك فكرة المصدر الإلهي للنفس التي يفـرق بينها وبين الـروح. فالنفس ذاتيـة تبين حقيقة الشيء بمـا هو هـو. أمـا تفسيـر المعنى الـروحي للكتب المقدسة فإننا نـرى أن الرســالتين تعتبران في الـواقع تـطبيقاً عملياً لهذا الاتجاه.

وبمقارنة ما عرضناه سابقاً بما نسب إلى ابن مسرة ومدرسته يظهر بطلان نسبة القول بحدوث علم الله وقدرته إلى ابن مســرة، لأن فكرة الحـدوث تتحقق في زمـان، والعلم في نـظره ليس في زمـان ســواء أكان علماً كلياً جملياً، أم علماً تفصيلياً جـزئياً، وإنمـا الحدوث في التفصيل المتحقق للوجود المتحيز الذي يقابل القدر المفصل الـذي يعروه التغير. والرأي الثالث من الآراء المنسوبة إلى ابن مسرة يعتبر في حد ذاته رداً على الرأي الأول. أما بخصوص فكرة العرش فإنها تتفق كما عرضنـاها مـع فكرة ابن عـربـي تمامـاً، لكن ابن مسرة لا يصرح بأن العرش يتولى التدبير مباشرة، وإن كـان يفهم من السياق وجود وسائط في الخلق والتـدبير، غيـر أن زمامهـا جميعاً بيـد الله. وهنا نجد تفصيلات كثيرة لا محل لذكـرها، وخصـوصاً فيمـا يتعلق

بمراتب الصفات كزمامات للخلائق. وذلك مجال خصب للبحوث الفلسفية الصوفية.

أما القول بإمكان اكتساب النبوة فإننا لا نجد تصريحاً بذلك مطلقاً لدى ابن مسرة وإن كنا نجده عند تقسيمه لطبقات الناس إلى صناع وأصحاب مهن، وإلى ملوك وحكام، يضع النبوة فوق هذه المرتبة مضيفاً إلى النبوة قوله «ومن لاذ بها وهم العلماء والحكماء» فهو يربط العلماء والحكماء بالنبوة في مجال السيطرة الحقيقية القائمة على القهر والحق. وفي مقام آخر يذكر بعض الآراء التي يعرضها على أنها حقائق أدركها هؤلاء الفلاسفة وقدماء الأمم الضالة «الذين أدركوا علم التوحيد من غير نبوة». وربما كان في هذا ما يؤخذ على ابن مسرة، لأنه قد يفضي في النهاية إلى إمكان الاستغناء عن النبوة وأظن أن مفهوم الاعتبار قد ازداد وضوحاً وأن منزلة رسالة الاعتبار من رسالة «الحروف» هي منزلة المجمل من المفصل على وجه التداول والتناوب. ويمكن أن ينظر إلى رسالة الاعتبار على أنها صعود وتدرج من الطبيعيات إلى الماورائيات حتى الذات الإلهية، وإلى رسالة الحروف على أنها تدرج متنزل من الماورائيات إلى الطبيعيات: الأولى وجهة العقل والتأمل الاستبطاني، والأخرى مجال الإلهام والوحي والتلقي على ما ذكره ابن مسرة من اختلاف طريقي العقل والوحي. أما التفسير الروحاني للقرآن الكريم فقد أشرنا سابقاً إلى أن رسالة الحروف تعتبر تطبيقاً عملياً له مع اقتصارها على الحروف المقطعة في القرآن فقط وتبدو إحالة المعنويات إلى الحسيات والعكس واضحة في الرسالتين، كما يبدو التوازي بين الإنسان وقواه النفسية وبين العالم في صورته الكلية بما يشهد للعبارة المشهورة بتطابق العالم الصغير مع العالم

الكبير أو كما يقال «التدوين يطابق التكوين» لكن تفصيل ذلك يظهر في رسالة التستري أكثر من ظهوره في رسالة ابن مسرة. ويميل ابن مسرة حتى في مداعباته إلى هذا اللون من التجريد والتجسيد، فهو يقول لصاحب له يدعوه لزيارته في يوم مطير مشبهاً ظاهرة حسية طبيعية بمبدأ نفسي:

أقبل فإن اليوم يوم دجن
إلى مكان الضمير المكني
لعلنا نحكم أدنى فن
فأنت عند الطين أمشى مني[1]

ويجب أن نضيف إلى ملاحظاتنا على رسالة الحروف لابن مسرة أنه فيها يطابق بين مراتب المجتمع، ومراتب الصفات الإلهية.

ففي حديث عن الحروف المقطعة في أوائل السور تناول «المص» وأشار إلى أن هذه الأحرف تشير إلى مبادىء أربعة: ١ ـ الذات الإلهية ٢ ـ الألوهية ٣ ـ الملك ٤ ـ النعت والصفة والخلق الذات الإلهية بائنة عن الخلق بينونة الألف عما يلحقها من حروف على حين أن الصفات الأخرى أو المبادىء تعتبر حجماً للذات الإلهية وليس الحجاب من وجهة الخالق بل من وجهة الخلق لأن الله لا يحجبه شيء، ويحاول ابن مسرة أن يجد عن طريق الاعتبار انعكاس هذا التصور في الوجود الفعلي فيشير إلى أننا باستقراء أحوال نظام الحياة الدنيا نجد هذه الصفات أو المبادىء الثلاثة موجودة في الأعيان، حيث نرى أن أدنى صفات أو مراتب الإنسان هم «الصناع وأصحاب المهن» ثم نجد فوق هذه المرتبة مرتبة الملوك، ومن لاذ بهم من ذوي المملكة، فهم يحكمون عليهم

(١) بغية الملتمس رقم ١٦٣ ص ٧٨ ط سنة ١٨٥٨م.

ويصرفونهم تصريف المولى للعبيد، ثم نجد بعد ذلك مرتبة أخرى تفوق السابقة وهي مرتبة الألوهية المتمثلة في النبوة ومن لاذ بها وهم العلماء والحكماء، حيث نجد أمرهم نافذاً في المملكة وكما يقول ابن مسرة «لا يقوم للملوك ملك إلا على ما يوجب حكم النبوة» ثم يضيف ابن مسرة إلى ذلك قوله عن المرتبة الرابعة «وفوق ذلك مرتبة رابعة بائنة عن الخلق غير متصلة بهم» وهو يعني بذلك ولا شك «الذات الإلهية في قدسها وتعاليها».

وما يشغل بالنا في هذا المقام وضوح فكرة تقسيم طبقات المجتمع التي تذكر ولا شك بجمهورية أفلاطون مع تعديل يسير يمكننا إدراكه، فلدينا طبقة العمال والصناع وأصحاب الحرف، ولدينا طبقة الحكام أو الملوك ومن لاذ بهم ـ وهم يوازون فيما نرى طبقة الحراس أو الجنود ثم لدينا طبقة الحكمة والهدى الممثلة في النبوة والعلم والحكمة وهي الطبقة الحاكمة بالفعل والنافذ أمرها في المملكة أو المدينة. وفوق كل ذلك يحكم دين ابن مسرة تذكر الذات الإلهية التي لا يحيط بها كائن مهما علا قدره. ويظهر أن ابن مسرة يتأثر خطا الفارابي في تصوره لأهمية النبوة من الوجهة السياسية والشرعية.

ولا يقف حد تطبيق النظر إلى هذه المراتب على الإنسان بل أنها تشاهد أيضاً في تدرجها بين النبات والحيوان والإنسان ويوضح ابن مسرة ذلك بقوله «إن النفس النباتية ليس لها إلا حفظ الجسم وتصويره وإنماؤه فهي قوة صانعة والنفس الحيوانية قوتها بمنزلة الملك المسلط، يأكل منه ما شاء ويحكم ما شاء، ثم النفس الإنسانية بالعقل الذي جعل منها كالإله، تصرف الحيوان كيف شاء وتسوسه».

ويمكن أن يضاف إلى ذلك ملاحظة هامة وهي أن ابن مسرة بعد أن أشار إلى وجود هذه المراتب في الوجود على اختلاف أجناسه وأنواعه ينهينا إلى طريق الاعتبار التي تبناها حول صفات الباري ذاتها حيث استطاع أن يستخرج من القرآن آيات تشير إلى هذه الصفات على التوالي: العلم المحيط، الملك ثم التصوير والصنع إلى جانب الذات الإلهية في قدسها. ولم ينس أن يؤكد أن نتائج هذه الطريقة - طريقة الاعتبار هي ما عبر عنها الفلاسفة بطريقة أخرى تعتمد على العقل والنظر الخالص دون التزام بنصوص مقدسة وذلك في تصورهم مراتب الوجود الأربع: ذات الله، العقل الكلي، النفس الكبرى ثم الطبيعة. وهذا ما يشهد إلى أن «الاعتبار» قصد به أن يكون طريقة متميّزة للاستدلال مستقلّة عن الفلسفة الخالصة وعن علم الكلام الجامد. وإلا فلا معنى لقول ابن مسرة «وقد عبرت الفلاسفة عن هذه الصفات (التي أشار إليها فيما سبق) بغير هذا اللفظ».

وبعد.

فإنا لنرجو أن يتيح نشر هاتين الرسالتين الفرصة لإعادة دراسة مدى تأثير ابن مسرة ومدرسته - وقد أشير إليها إشارات عابرة هنا - على ابن عربي. كما يتيح نشر رسالة سهل بن عبد الله التستري(*) التعرف على مقدار ما أفاد ابن مسرة منها وعلى مقدار ما اقتبس من نصوص يصرح بنسبتها إلى التستري. كما نأمل بنشر هذه الرسائل إلقاء الضوء على حقيقة الخلاف حول مسألة الكلام الإلهي وتكونه أو عدم تكونه من حروف، وحقيقة الربط بينه وبين

(*) نشرت هذه الرسالة في الجزء الأول «من التراث الصوفي».
سهل بن عبد الله التستري/٣٦٦ [ط. دار المعارف ١٩٧٤].

العلم الإلهي والنتائج المترتبة على ذلك[1]. كما تظهر أهمية دراسة العلاقة بين العلم والمعلوم لدى التستري وابن مسرة من جانب ولدى ابن رشد وتوما الأكويني من جانب آخر[2] وأهم من ذلك بكثير التعرف على حقيقة المنهج الذي اقتنع به، كل من التستري[3] وابن مسرة وابن عربي في النظر إلى القرآن وفهمه، وظهور ذلك بصفة خاصة لدى السهروردي المقتول، وابن قسي في كتابه «خلع النعلين» الذي شرحه ابن عربي في مجلد كبير. كما يمكن بعد نشر هذه الرسائل رؤية الصلات الفكرية بينها وبين رسائل إخوان الصفا وما صح من مؤلفات جابر بن حيان[4] خصوصاً في الترابط بين الطبائع والحروف. وبذلك تتجلى كثير من الأمور المبهمة حتى الآن في فكرنا الإسلامي.

---

(١) انظر الأنصاري «شرح الرسالة» جـ ١ ص ٤٢، ٤٣، التعرف للكلاباذي، ١٨ - ٢٠ وقارن منتجو مري وات .Muslim World Vol. XL, 1950, P.36ff.
وقارن المكي «قوت» ٢ / ٧٩، ماسينون: La Passion P.595.

(٢) راجع في هذا كتاب الأستاذ الدكتور محمود قاسم «نظرية المعرفة عند ابن رشد». ص ١٠٩ وما بعدها.

(٣) انظر كتابنا «التصوف» الفصل العاشر ص ١٥٦ وما بعدها خصوصاً ١٥٩ حيث يقارن بين التستري وفيلون، وأوريجن.

(٤) انظر مثلاً: بول كراوس، جابر بن حيان ٢ ص ٢٤٢ وفيما يمس تدرج الخلق في ضوء القياس الإنساني انظر كتاب الخمسين فصل ٢٦ ورقة ١٣٤. وفي علاقة جابر بسهل التستري انظر تاريخ الحكماء «اختصار الزوزني» ص ١٦٠، وفي تمثيل الحروف للمخلوقات انظر رسائل جابر بن حيان صفحات ١٠٣، ١١٣، ٤٩٣ (نشرة بول كراوس) كما توجد اقتباسات كثيرة من التستري وابن حيان في كتاب شمس المعارف للبوني حـ ١ صفحة ٥٦ وما بعدها. وفي نشرتنا المستقلة للتستري أثبتنا أن ابن أدهم وجابر وذا النون المصري أولى بأن يعتبروا مصادر للتستري.

موجز قصة حي بن يقظان
لابن طفيل

في جزيرة مهجورة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء وفي وسط ظروف طبيعية طيبة. تولد طفل من بطن أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين دون أن تكون له أم أو أب. وفي قول آخر إن تيار البحر حمله إلى هذه الجزيرة في «تابوت» أحكمت زمه [أمه] بعد أن أروته من الرضاع. وكانت أميرة مضطهدة في جزيرة مجاورة، فاستودعت ابنها الأمواج تنجيه من الموت ـ وهذا الطفل هو حي بن يقظان، فتبنته غزالة وأرضعته وصارت له كأمه، ونما «حي» وأخذ يلاحظ ويتأمل وكان الله قد وهبه ذكاءً وقاداً فعرف كيف يقوم بحاجات نفسه، بل استطاع أن يصل بالملاحظة والتفكير إلى أن يدرك بنفسه أرفع حقائق الطبيعة وما وراءها وقد وصل إلى ذلك بطريقة الفلاسفة بطبيعة الحال.

وأدت به هذه الطريقة إلى أن يحاول عن سبيل الإشراق الفلسفي الوصول إلى الاتحاد الوثيق بالله، وهذا هو العلم الغزير والسعادة العليا المتصلة الخالدة في وقت واحد ولكي يصل «حي» إلى ذلك دخل مغارة وصام أربعين يوماً متوالية، مجتهداً في أن يفصل عقله عن العالم الخارجي وعن جسده بواسطة التأمل المطلق في الله لكي يصل إلى الاتصال به، حتى أدرك ما أراد. وعندما بلغ ذلك المبلغ لقى رجلاً تقياً يسمى «أبسال» أقبل من جزيرة مجاورة إلى هذه الجزيرة يحسبها خلاء من الناس. وقام «أبسال» بتعليم الكلام لصاحبه المنفرد بنفسه والذي لقيه دون أن يتوقع ذلك. ولم يلبث أن وجد في الطريق الفلسفي الذي ابتكره «حي» لنفسه تعليلاً علوياً للدين الذي كان يعتقده، وتفسيراً كذلك لكل الأديان المنزلة. ثم

أخذ «أبسال» صاحبه إلى الجزيرة المجاورة، وكان يحكمها ملك تقي يسمى «سلامان» [وهو صاحب «أبسال» الذي كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة]، وطلب إليه أن يكشف (لأهل الجزيرة) عن الحقائق العليا التي وصل إليها، فلم يوفق، ووجد عالمانا نفسيهما مضطرين آخر الأمر إلى أن يعترفا بأن الحقيقة الخالصة لم تخلق للعوام، إذ أنهم مكبلون بأغلال الحواس، وعرفا أن الإنسان إذا أراد أن يصل إلى التأثير في أفهامهم الغليظ، والتحكم في إرادتهم المستعصية، فلا مفر له من أن يصوغ آراءه في قوالب الأديان المنزلة. وكانت نتيجة هذا أن قررا اعتزال هؤلاء الناس المساكين إلى الأبد ونصحهم بالاستمساك بأديان آبائهم، وعاد «حي» وصاحبه إلى الجزيرة لينعما بهذه الحياة الرفيعة الإلهية الخالصة التي لا يدركها إلا القلائل من الناس.

أهم النقاط الأساسية في القصة:

إذا نظرنا إلى قصّة «حي بن يقظان» لابن طفيل على أنها وسيلة فنية لعرض آرائه ومذهبه الفلسفي، كما هو الشأن والحقيقة، فإننا نستطيع أن نستخلص منها الأفكار الأساسية التالية:

١ - تدرج العقل في سلم المعرفة حيث يبدأ بالمحسوسات الجزئية المفرقة وينتهي إلى الأفكار الكلية أو الكليات عموماً.

٢ - قدرة العقل وكفاءته على إدراك وجود الله، حتى ولو لم تقدم له أية مساعدة من حيث التعليم أو التربية، وذلك لأن العقل يتأمل ظواهر الوجود، فيدرك آثار الله في مخلوقاته، فيقوم عنده الدليل المقنع على وجوده.

٣ - مع التسليم بقدرة العقل، يجب التسليم كذلك بحدود هذه القدرة بحيث إذا جاوزها أصابه الكلال وعراه العجز، فلم يستبن

طريقه، وذلك إذا أراد أن يواجه ما لا قبل له به من تصوير اللانهاية، أو العدم المطلق أو الأزلية المطلقة أو حتى حقيقة القدم والحدوث وما إلى ذلك مما يتجاوز ميدانه.

٤ ـ العقل مصدر الإلزام الخلقي، وبه ندرك أسس الفضائل وأصول الأخلاق العملية على المستويين الفردي والاجتماعي، كما ندرك أهمية إعطاء القيادة العامة للعقل الذي يجب أن نخضع له الشهوات ورغبات الجسد.

٥ ـ يلتقي الدين والعقل أو الشريعة والفلسفة عند نقطة جامعة يصبح فيها ما أدركه العقل من وجوه الخير والحق والجمال هو نفسه ما أمر به الشرع الحنيف وإذا كان هناك فرق فهو فرق في كيفية الأداء أو في العبارة.

٦ ـ الناس ليسوا من حيث الواقع سواء في مرتبة الإدراك فهناك الخاصة والعامة. فالخاصة يمكن أن يكاشفوا بدقائق الحكم وأسرار المعرفة والحقائق والعامة يخاطبون على قدر عقولهم بضرب المثل والتجسيم أحياناً للإيضاح.

وقد سلك الشرع غاية الحكمة حين خاطب الناس جميعاً على قدر عقولهم ولم يغنهم في كشف حقائق الحكمة وأسرارها، ولذلك كان على هؤلاء ترك التعمق والاقتصار على ما منحهم الشرع.

المقارنة

إن كان كل من ابن مسرة[1] وابن طفيل قد نبت من الأندلس وعاش فيها. فإن هناك بالضرورة بعض أوجه الالتقاء والاختلاف في مجال المنهج والآراء ولا تهدف هذه المقارنة الحالية إلى تقصي مذهب الرجلين بالتفصيل، أو إلى إطلاق حكم عام عليهما ـ فلذلك موضع آخر إن شاء الله ـ وإنما هدف المقارنة أن تسلط بعض الضوء على التقابل والتوافق بين الفيلسوفين في موضع خاص ضمنه كل منهما رسالة خاصة. ونقصد من ذلك أن نضع أمام القارىء بعض الحقائق المتصلة بعمل كل من هذين العملين في حدود موضوعنا الحالي، وهو التوفيق بين الفلسفة، ولذا كانت المقارنة بين رسالة «الاعتبار» لابن مسرة وقصة حي بن يقظان لابن طفيل.

لقد عاش ابن طفيل في القرن السادس الهجري. ومقارنة حياته بحياة سلفه «ابن مسرة» يظهر لنا تباين الظروف التي اكتنفت الحياتين، فعلى حين نجد «ابن مسرة» دائب التنقل لا يقر له قرار، ولا يظهر في حياته استقرار، نجد ابن طفيل على العكس من ذلك، حيث لم تحفل حياته بالتقلبات السريعة الكاسحة. ولقد كان يشغل منصب وزير وطبيب الخليفة أبي يعقوب. وبالرغم من هذا المنصب الذي يتطلب الإيجابية والحركة وكثرة الاتصالات، فإن ابن طفيل لم يكن كلفاً بمقابلة الناس، وإنما كان كلفه الرئيسي بالكتب، ولعل سياسة مليكه أبي يعقوب في جلب نوادر وروائع

---

(١) قال عنهأسين بلاثيوس Asin Placios «إنه كان أول مفكر أصيل أطلعه الأندلسي الإسلامي. وكان يستر آراءه وراء نسكه وزهادته Aben nassoiia وقارن بلاتنيا الفكر الأندلسي ٢٣٦، وقارن أيضاً مقدمة ترجمة ابن عربي للدكتور عبد الرحمن بدوي.

الكتب إلى مكتبته. كانت خير مشجع لابن طفيل على المطالعة وملازمة هذه الكتب، مما أورثه حباً عميقاً للتأمل.

إن حب التأمل لدى ابن طفيل يشبه إلى حد بعيد حب ابن مسرة، غير أن اضطراب حياة ابن مسرة لم يدع له مجالاً أن يزاول تأمله في هدوء، أو أن يصوغ مذهبه في اكتمال وتفصيل. لكن اضطراب هذه الحياة نفسها فرض عليه تضييق الدائرة التي ينشر فيها معرفته، ومن ثم آثر الإلغاز أحياناً. ولذلك نرى أن «رسالة الاعتبار» مثلاً لم تكن إلا إجابة عن سؤال وجهه إليه بعض تلاميذه، ويبدو أن الظروف الحرجة التي كان يمر بها ابن مسرة، قد حالت بين التلميذ وبين لقاء أستاذه، فلجأ إلى وسيلة الكتابة عوضاً عن اللقاء.

ويلاحظ أن رسالة ابن مسرة «الاعتبار» صريحة في موضوعها، وهو تحقيق الفكرة القائلة بأن «المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى لا يجد إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل». وبعبارة أخرى «إن النظر المجرد والتأمل النزيه الصاعد، يصل إلى نفس الحقيقة التي يأتي بها الوحي المنزل وفي اختصار تلتقي الحكمة والوحي على حقيقة واحدة».

ويلاحظ كذلك في رسالة ابن مسرة «الاعتبار» التصريح بأن هدف هذه الرسالة ومنهجها هو ما حاوله الفلاسفة، لكنهم في نظر ابن مسرة كانوا غير مخلصين في نيتهم، حيث لم يستطيعوا التخلص من أفكارهم السابقة، ولذلك لم يتمكنوا من الوصول إلى نفس النتائج التي وصل هو إليها.

ومن الملاحظ في هذه الرسالة أيضاً أن تسلسل الاستدلال تسلسل تدريجي، غير أنه يبدأ بالنبات باعتباره مجمع الجماد وأدنى

صور الحياة، وينتهي عند صفات الإله، أو كما يقـال إن النبات في أفق الجمـاد كما يعتبـر الحياة أفقـاً للنبات والإنسـان أفقـاً للحيـوان وهكذا صعداً.

ولا يفوت الرسالة أن تنوه بحكمة الأنبياء في توضيحهم الحقـائق الغامضة لأمم في أيسر أسلوب وأدخل باب في الإقناع والاقتناع.

ولا نعـدم في الرسـالة استشهـاد المؤلف في كثير من المـواضع بالقرآن الكـريم بسياقـات مختلفة، بعضهـا طبيعي، والبعض الآخر تقحم فيه آراء المؤلف.

أما «قصة حي بن يقظان» لابن طفيل فإننا نلاحظ فيما يلي:

التدرج في الاستدلال (عن طـريق القصص) من المحسوس إلى مـا وراءه «فحي» ـ بـطل القصـة ـ يبـدأ معـرفتـه من حـادثـة مـوت مـرضعتـه، حيث دفعتـه هـذه الحـادثـة إلى أن يبحث عن حقيقـة النفس، فأدرك اختلاف الأشياء والصور، ثم انتقل في سلم الصعود إلى الفاعل المنزه عن الحس ورؤية أثره في كل شيء.

لكن المعرفة كما عرضت في القصة تشعر بـأن هناك وسيلة غيـر الحس. فهنـاك العقـل والإلهـام أو الفيض وهنـا نلمـح ربـطاً بين المعرفة العقلية، النظرية والتصوف.

وفي هذه الرسالة نجد ابن طفيل يوضح بالمثال مبررات اختلاف الأسلوب المـوجه للعـامة والـوارد على ألسنـة الأنبيـاء، عن أسلوب الفلاسفة والصوفية. فالأنبياء قد بينوا الحقـائق بضرب المثـل، بينما كـاشف الآخرون وكـوشفوا، ومن هنـا أدرك أحد شخصيـات القصة خـطأه في إرادة أن يعلم النـاس الحقيقـة عـاريـة عن أي تمثيـل أو تخيـل، وذلـك لأنهم عـرفـوا بعـد ذلـك أن الأنبيـاء فعـلاً حكمـاء

مصلحون، حيث لم يعطوا للناس إلا ما ينفعهم وما يحمل لهم أسباب السعادة.

وكما تدرج ابن مسرة في استدلاله الذي ضرب مثلاً لتلميذه. حيث اختار ظاهرة النبات، وأخذ يتأمل أطوار نموه وتفرعه وتقسيمه وتفصيله وأثماره وما إلى ذلك، ثم تدرج صعداً إلى أسباب متوالية، كذلك نجد بطل قصة ابن طفيل بعد حادث وفاة المربية، يتبع سائر الظواهر حوله ويصنفها، يجمعها مرة، ويفرق بينها مرة أخرى، ليستنبط من ذلك ما يميز كل ظاهرة على حدة إلى أن يقول ابن طفيل عنه:

«ثم عاد إلى الأجسام البسيطة فرأى صورها تتغير، كالماء يكون ماء فيصبح ثماراً، ثم يرجع ماء، فأدرك أن اختلاف الصور لا يمكن أن يكون من أصل الشيء وعلم أن كل حادث لا بد له من محدث، وتحقق له أن الأفعال المنسوبة إلى الأشياء، ليست في الحقيقة لها، وأرى لفاعل يفعل بها. فحدث له شوق لمعرفة هذا الفاعل، فجعل يطلبه من جهة المحسوسات، ولكنه لم ير في المحسوسات شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل، فاطرحها كلها، وانتقل إلى الأجرام وتفكر فيها وتساءل: هل هي ممتدة إلى ما لا نهاية؟ فتحير عقله، ثم أدرك بقوة نظره أن جسماً لا نهاية له باطل. وشيء لا يمكن، ومعنى لا يعقل. ثم تفكر في العالم بجملته، هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً ولم يسبقه العدم؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أي الحكمين.

وما زال «حي» بطل القصة يتابع مسيرة تأمله في تعمق واسترسال حتى وصل إلى «أن يكون المحرك (الله) بريئاً عن المادة وعن صفات الأجسام، ثم رأى أنه يتوجب عقلاً لهذا الفاعل العظيم

جميــع صفـات الكمــال من علم وقـدرة وإرادة واختيــار ورحمــة وحكمة».

لكن البطل بعد أن عرف الله بصفاته عاد فبحث كيف عرفه. أبـالحواس عـرفه؟ كـلا، لأنـه بـريء من صفـات الجسميـة والحـواس لا تـدرك إلا ما اتصفت بهـا ـ وهنا آن لحي أن يـدرك ذاته الـبريئـة من الجسمية وأن يدرك أنها لا يعتريها الفناء، بـل ستبقى خالـدة منعمة أو معـذبة بحسب مـا كان لهـا من حظ الإقبال في حيـاة الدين على ملاحظة الفاعل العظيم ومراقبته.

ولا يقتصر بطل ابن طفيل على إدراك الإله بصفاته بـل هو يـرتاد أيضـاً الأملاك والفلك الأعلى ويـذكـر صفـات تستعصي على الفهم لاستغلاق عبارتها.

ويعتبر الجزء الثاني لهذا في القصـة نقطة تحـول هامـة في مسار القصـة ليبـرز ابن طفيــل على الصعيـد الــواقعي مـدى التعــارض والتصادم والصراع بين التعمق في البـاطن والاقتصار على الـظاهر. لكن هذا الصراع يوضع في إطار وحدة الحقيقة، فقد عـرف «حي» بعقله الله سبحانه، وحين عرض معرفته على «أبسال»، لم يشك في أن جميـع الأشيـاء التي وردت في شـريعتـه، هي نفس مـا عـرفــه حي بن يقظان وأدركه بعقله.

مسكويه يتبع نفس السبيل:

ويبـدو أن فلاسفـة الإسلام كـانت لديهم فكـرة النشوء والارتقـاء تلك الفكرة التي يتشهد بذاتها أن الموجودات مراتب، وكلها سلسلة متصلة، وينص مسكويه على أن «كل نوع يبدأ بالبساطة ثم لا يـزال يترقى ويتعقد، حتى يبلغ أفق النـوع الذي يليـه». فالنبـات مثلاً في أفق الجمـاد، ثم يترقى حتى يبلغ أعلى درجـة، ولـذلـك رأينـا ابن

مسرة في رسالة الاعتبار يبدأ مثاله التطبيقي في الإستدلال على وجود الباريء سبحانه وصفاته بالنبات، وهو ينظر إليه أولاً في مرتبته الدنيا من حيث عناصره المادية البسيطة فالمركبة، ثم يترقى إلى التفاعل وأمارة الحياة وأعراضها وهكذا ظل يترقى حتى وصل إلى الباريء وأتى بحقائق عن ذاته وصفاته بما يتلاقى وحقائق الوعي.

ودعنا الآن نتابع مسكويه لنرى كيف يصل بتحليلاته واستنباطاته إلى نفس ما وصل إليه ابن مسرة.

إنه يرى أن النبات يترقى حتى يبلغ نهايته فإذا زاد على خصائصه ما يفرض ترقيه، قبل صورة الحيوان، وكذلك الحيوان يبدأ بسيطاً ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان، وبالمثل يمكن أن يقال إن «الإنسان نفسه لا يزال يترقى، ويزداد ذكاء، وصحة في التفكير، وجودة في الحكم، حتى يبلغ الأفق الأعلى الذي يتعرض به لإحدى منزلتين، إما أن يديم النظر في الموجودات ليتناول حقائقها، فتلوح له الأمور الإلهية، وإما أن تأتيه تلك الأمور من الله تعالى من غير سعي منه» وصاحب المنزلة الأولى هو «الفيلسوف» وصاحب المنزلة الثانية هو (النبي) الذي يتلقى فيضاً من الله تعالى. فإذا التقى من وصل من أسفل بالتفلسف، ومن تلقى من أعلى بالفيض اتفق رأيهما، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة، لاتفاقهما في تلك الحقائق.

ويجب الإشارة إلى اتفاق الفيلسوف والنبي على ما لديهما من حقائق قد فهم عند بعض الباحثين على أنه تسوية مطلقة بين الفيلسوف والنبي، بل غالى بعضهم أحياناً فقال إن ذلك يعني تفضيل الفيلسوف على النبي، لأن الأول يجاهد ويكافح ويتأمل ويفكر ويبذل جهداً مضنياً في سبيل وصوله إلى هذه الحقائق التي

تأتي إلى النبي في دعة وراحة ودون أن يكلف نفسه عناء البحث.

لكن هذه الاستنباطات ليست مستندة إلى مرجع صريح، إذ المعلوم أن الشغل الشاغل لدى الفلاسفة هو تأكيد أن الفلسفة لا تأتي بما يعترض عليه الدين أو يتناقض معه. ومعنى ذلك أنه لا يراد بالضرورة من تلاقي النبي والفيلسوف على الحق تساويهما تماماً. فتلاقيهما مقصور على حقيقة معينة، أما ما عدا ذلك من شئون النبوة وأحكام الشريعة وأسرارها فلا يمكن للفيلسوف أن يدركها وحده، ولكنه أسرع إلى تفهمها إذا عرضت عليه.

والفكرة الأساسية التي أراد الفلاسفة أن يركزوا عليها هي إمكان الوصول إلى الإيمان بوجود الله وبصفاته الحسنى عن طريق التأمل النظري الصحيح وإذا دققنا النظر وجدنا أن هذا الإيمان العقلي يؤيده الشرع ويحبذه، لأن الدين الناضج الحق يأبى لأتباعه أن يكونوا مجردين مقلدين دون فهم أو إدراك لما يأبون وما يدعون.

ودعوى أن القول بهذا يقتضي الاستغناء عن النبوة، لأنه ما دام الإنسان يستطيع وحده أن يصل إلى مثل الحقائق التي أتى بها النبي، فلا حاجة إذن إلى النبوة ـ نقول هذه دعوى باطلة، لأن الفئة القادرة على التأمل الصحيح في مثابرة وإخلاص قليلة نادرة، لا تزيل ضرورة وجود النبوة التي تتجه إلى الناس كافة، ولا تخص فئة معينة.

وخلاصة ما نورد تأكيده في هذا الصدد، أنه لا داعي لإساءة تأويل نصوص ما دمنا نستطيع أن نفهمها فهماً آخر يتمشى مع النظرة التي ننظر بها ومنها، وبخاصة إذا عرفنا أن جمهرة فلاسفتنا كانت وفية لعقيدتها مهما بدا في إنتاجهم أحياناً مما قد يتعارض مع بعض ما اتفق عليه أو رجح لدى الأغلبية.

فهرس المراجع

١ ـ ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، المكتبة الأندلسية ١٣٣ هـ.
٢ ـ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة ١٣١١ هـ.
٣ ـ ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب، ليدن١٩٤٨ م.
٤ ـ أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت ١٩٧٣ م.
٥ ـ بالنشيا (آنغل جونثالث): تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة د. حسين مؤنس، القاهرة ١٩٥٥ م.
٦ ـ جعفر (د. كمال): من مؤلفات ابن مسرة المفقودة، مجلة كلية التربية بطرابلس، ليبيا، ١٩٧٤ م.
٧ ـ هيجل المنطق الأصغر ـ ترجمة ولاس، الطبعة الثانية.
٨ ـ مدارج السالكين، ابن القيم.
٩ ـ منهاج الغاية للغزالي.
١٠ ـ جذوة المقتبس للحميدي.
١١ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ دي بور.
١٢ ـ مختصر تاريخ الحكماء ـ الزوزني.
١٣ ـ تاريخ الشعوب الإسلامية ـ بروكلمان.
١٤ ـ الفلسفة والأخلاق ـ د. نازلي إسماعيل.
١٥ ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ هنري كوريان.
١٦ ـ المعجم المفهرس للقرآن الكريم ـ الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي.

١٧ ـ الثمرة المرضية للفارابي.
١٨ ـ كتاب الرشد والهداية ـ ايفانوف.
١٩ ـ رسائل ابن عربي.
٢٠ ـ السراج اللمع ـ نيكلسون.
٢١ ـ رسالة الحروف ـ سهل بن عبد الله التستري.
٢٢ ـ الإشارات ـ الغزالي.
٢٣ ـ أخبار الحلاج ـ التستري.
٢٤ ـ رسالة دقائق الحروف ـ عبد الرؤوف السنغالي.
٢٥ ـ أرسطو ـ فيما وراء الطبيعة.
٢٦ ـ الملل والنحل للشهرستاني.
٢٧ ـ نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ـ د. علي سامي النشار.
٢٨ ـ الفهرست لابن النديم.
٢٩ ـ ابن عربي رسائل اصطلاحات الصوفية.
٣٠ ـ نظرية المعرفة عند ابن رشد ـ د. محمود قاسم.
٣١ ـ عيون الأنبياء ـ ابن أبي أصيبعة.
٣٢ ـ البداية والنهاية ـ ابن كثير.
٣٣ ـ وفيات الأعيان ـ ابن خلكان.
٣٤ ـ دروس في الفلسفة ـ د. نازلي إسماعيل.
٣٥ ـ تتمة صوان الحكمة.
٣٦ ـ الفلسفة الإسلامية ـ إبراهيم مدكور.
٣٧ ـ الفلسفة اليونانية المبكرة ـ بيروت.
٣٨ ـ الميتافيزيقا ـ أرسطو.

الفهرس